Hubertus Assig

EMANZIPATORISCHE SENSIBILITÄT GEGEN PATHOLOGISCHE RELIGION

Ein religionspädagogischer Beitrag zur Theorie und Didaktik einer christlichen Glücksethik

1974

1975

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41536502_0010

EMANZIPATORISCHE SENSIBILITÄT

GEGEN

PATHOLOGISCHE RELIGION

Ein religionspädagogischer Beitrag zur Theorie und Didaktik einer christlichen Glücksethik

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Erziehungswissenschaften
an der

Pädagogischen Hochschule Ruhr
Abteilung Dortmund

vorgelegt
von

Hubertus Assig
aus Wolbeck/b. Münster
1974

1. Referent: Professor Dr. Paul Schwarzenau
2. Referent: Professor Dr. Walter Hartmann

Tag der mündlichen Prüfung: 21. November 1974

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Keinen verderben zu lassen,
Auch nicht sich selber,
Jeden mit Glück zu erfüllen,
Auch sich,
Das ist gut.

Das Mädchen Shen Te
in Bert Brechts
"Der gute Mensch von Sezuan"

Der Rat, Glück zu verachten, kommt nicht vom Heldentum, sondern vom Ausbeuter.

Ernst Bloch
im "Prinzip Hoffnung"
(III 1101)

INHALTSVERZEICHNIS

		Seiten
Vorwort		
A	Einleitende Bemerkungen zu den Schwierigkeiten und Chancen einer christlichen Glücksethik	1 - 6
B	Der systematisch-theologische Ansatz emanzipatorischer Glücksethik	7 - 12
C	Zur Methodologie christlicher Glücksethik: Die Notwendigkeit interdisziplinärer Argumentation in Theologie, theologischer Ethik und Religionspädagogik	13 - 26
0	Materialien und Erkenntnisinteressen eines christlichen Eudämonismus	27
0.1	Annäherung an das Thema von der neueren Diskussion in Philosophie, Soziologie, Sozialpsychologie und der "hedonistischen Linken" her	27 - 35
0.2	Erkenntnisinteressen der Arbeit	36 - 49
1. Teil	Das Emanzipationstheorem als erkenntnisleitendes Interesse in Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik: Darstellung und Kritik	50
1.1	Kritische Theorie und kritische Erziehungswissenschaft	50 - 61
1.2	Emanzipation und Erlösung	62 - 73
1.3	Die Blockierung von Emanzipation und Erlösung in Gesellschaft und Kirche	74 - 80
2. Teil	Pathologische Phänomene im sittlichen Verhalten der Christen: Symptome "neutralisierter Religion"	81
2.1	Skizzierung der Problemstellung	81 - 85
2.2	Zum Begriff des "Pathologischen" bei A. Görres	86 - 89
2.3	Pathologische Symptome als Phänomene "neutralisierter Religion"	90 - 97
2.4	Anzeichen einer katholizistischen Verbürgerlichung des Christentums	98 - 104
Exkurs 2.1	Notizen zum Begriff des "Bürgerlichen" (Kant/Marx/Hesse)	105 - 110
2.5	Der deutsche Milieukatholizismus und das Syndrom der "Sekundär - tugenden"	111 - 120

2.6	Spontaneitätsverlust, Intelligenzhemmung, Bildungsinferiorität: Folgen der Bravheitserziehung?	121 - 135
2.7	Rigorismus, Masochismus, Angst: Der Komplex "ekklesiogener Neurosen" und die christliche "Verdrängungspädagogik"	136 - 148
2.8	Pathologie als Hamartiologie: Eine theologische Deutung des Pathologischen in der Kirche	149 - 153
3. Teil	Kulturpathologische Ursachen freiheits- und glücksverdrängender Moral	154 - 155
3.1	Zur "Pathologie des Normalen"	156 - 158
3.1.1	Abklärung der Aufklärung	159 - 160
3.1.2	Drei Modelle zur Bestimmung des "Normalen"	161 - 163
3.1.3	Die These von der "pathologischen Gesellschaft" und der "Pathologie des Normalen"	164 - 168
3.1.4	Religionspädagogische Konsequenzen: Die Notwendigkeit einer "Abklärung der Aufklärung" (N. Luhmann)	169 - 176
3.2	Glück und Heil im Horizont einer bürgerlich-kapitalistischen Arbeitsmoral: Die Figur der "Virtuosenethik"	176
3.2.1	Zur Methode einer "realistischen Wissenschaft vom Ethischen" (K. Marx / M. Weber)	176 - 177
3.2.2	Zum Stellenwert der Max-Weber-These im Kontext eines christlichen Eudämonismus	178 - 181
3.2.3	Über den ökonomischen Ursprung der "Technokratie der Sinnlichkeit" (W.F. Haug) und der bürgerlichen abstrakten Tugenden	182 - 187
3.2.4	Protestantismus als religiöse Absicherung des "Kultus des abstrakten Menschen" (K. Marx)	188 - 190
3.2.5	Die Figur der "Virtuosenethik"	191 - 194

3.2.6	Religionspädagogische Konsequenzen: Überwindung der anal-masochistischen Virtuosenethik durch den "Mut zum Glück" (E. Fromm)	195 - 209
3.3	Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen (M. Scheler)	210 - 211
3.3.1	Verrat der Freude und Anti-Eudämonismus als ethisch-philosophische Strömung seit Kant	212 - 216
3.3.2	Mißtrauen gegen emanzipatorische Sinnlichkeit durch Ressentiment-Moral	217 - 226
3.3.3	Der Ressentiment-Charakter katholischer Moral infolge ihrer schichtspezifischen Bindung an zölibatäre Kleriker	227 - 232
3.3.4	Religionspädagogische Konsequenzen: Die Korrektive einer ressentimentfreien Ethik (Freude/Genußfähigkeit/Lebenssteigerung)	233 - 238
3.4	Traditionalismus als Verdunkelung der Freiheit in Gesellschaft und Kirche	239 - 245
3.4.1	Politisierte erbsündige Natur, Vaterautorität und Sektenmentalität als Spuren des Traditionalismus in der gegenwärtigen Kirche	246 - 258
3.4.2	Zum Problem von Vernunft und Geschichte: Die kritische Funktion des Traditionalismus	259 - 264
3.4.3	Der Sieg der Vernunft über das Glück und die Wiederkehr des Verdrängten als "gefährliche Erinnerung"	265 - 282
3.4.4	Freiheitserinnerung als Leidenserinnerung (memoria passionis) oder als Glückserinnerung (memoria resurrectionis)?	283 - 290

4. Teil	Systematische Elemente einer christlichen Glückse thik	291 - 294
4.1	Biblische Erinnerungen als Verheißungen menschlichen Glücks und Heils	295
4.1.1	Christentum als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft: Anmerkungen zur Funktion "narrativ-memorativer Theologie" und narrativer Didaktik	295 - 306
4.1.2	Glück im Alten Testament	307
4.1.2.1	Gottebenbildlichkeit und Sabbatgebot: Vom Glück des "Ruhens"	307 - 313
4.1.2.2	Die Erde als Paradies - Arkadien mit konkreter Utopie	314 - 319
4.1.2.3	Die Geschichtsutopie glücklicher Endzeit: Hedonismus und humaner Materialismus bei Jesaja	320 - 323
4.1.2.4	Utopische Motive als Züge matrizentrischer Moral	324 - 328
4.1.2.5	Das Hohelied oder: Das Glück emanzipierter Sinnlichkeit und einer erotischen Kultur	329 - 336
4.1.2.6	Das Glück Jakobs: Revolutionäre Humanität	337 - 340
4.1.2.7	Zusammenfassende Thesen: Heilsmaterialismus bis in die Backschüssel	341 - 345
4.1.3	Glück im Neuen Testament: Imaginationen eines erlösten und geglückten Lebens	346 - 359
4.2	"Emanzipatorische Sinnlichkeit" als biosoziale Wurzel eines hedonistischen Christentums	360 - 361
4.2.1	Mögliche Ansätze zur systematischen Entfaltung eines christlichen Eudämonismus (Th.v.Aquin/Nietzsche/Schiller/Scheler/Tillich/Kant)	362 - 370
4.2.2	Christentum und Sozialismus	371 - 379
4.2.3	Marxismus und Hedonismus	380 - 385
4.2.4	Von der Resurrektion der Natur und der Naturalisierung der Freiheit: Zur Begründung des Theorems der "emanzipatorischen Sinnlichkeit"	386
4.2.4.1	Die kritische Bedeutung des Theorems	386 - 391

4.2.4.2	"Emanzipation der Sinne" bei L. Feuerbach, K. Marx und H. Marcuse	392 - 413
4.3	Didaktische Felder zur Operationalisierung emanzipatorischer Sensibilität im Bereich christlicher Religiosität	414 - 417
4.3.1	Glück im Horizont einer "Kultur neuer Sensibilität"	417 - 420
4.3.2	Glück als politische Ästhetik	421 - 428
4.3.3	Glück im Rahmen mutterrechtlicher Moral	429 - 434
4.3.4	Christliche Glücksethik als Theorie "verallgemeinerungsfähiger Interessen" und humaner Bedürfnisse: Die Figur "transitorischer Ethik"	435 - 446
Beschluß	Hedonistisch-utopische Religiosität als Lebenssteigerung	447 - 451

Zu den Anmerkungen, Abkürzungen und Rahmen-Schemata 452 - 454

Anmerkungen 455 - 522

Literaturverzeichnis 523 - 560

Lebenslauf

Vorwort

A Einleitende Bemerkungen zu den Schwierigkeiten und Chancen einer christlichen Glücksethik

Den Zusammenhang von Glück und Heil hat E. Bloch einmal in einer überraschend einfachen Beobachtung festgehalten. Das Wort "Evangelium" selbst, so sagt er, "blühte ... genau zu Jesu Zeit unmißverständlich als religiös-politisches Heilswort fürs Ende des konkreten Elends, für den Beginn des konkreten Glücks"[1]. Doch nicht nur für die zu jener Zeit bedrückten Juden, auch für ihre Bedrücker, die "satten Römer", galt Evangelium als "öffentliches Glückswort sibyllinischer Art", voll Hoffnung und Adventgefühl und geladen mit der Weissagung von der Geburt eines Kindes, mit Erinnerungen an das Goldene Zeitalter und mit soviel Eschatologie, daß es sich in der palästinensischen Welt bruchlos mit dem Schalomgedanken des prophetischen Messianismus hat verbinden können.

Im Kontext theologischer Hermeneutik hatte R. Bultmann schon 1950 die zentrale These formuliert, daß "im menschlichen Dasein ... ein existentielles Wissen um Gott lebendig (sei) als die Frage nach 'Glück', nach 'Heil', nach dem Sinn von Welt und Geschichte, als die Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins".[1a]

Man könnte die Reflexionen dieser Arbeit als Variationen über das bei Bultmann und Bloch angeschlagene Grundthema verstehen. Genauer allerdings wandelt sich das Grundthema in die Frage, ob das von beiden Zusammengedachte unter den Bedingungen der Gegenwart theologisch einlösbar und in eine ethische Konzeption übersetzbar ist.

Von den Gründen, die dagegen sprechen, seien wenigstens diese angedeutet:

Nicht nur ist die Frohbotschaft der Christen im Be-

wußtsein vieler Menschen zu einer Drohbotschaft verkommen, auch der befreiende Zunder christlicher Heilsverheißungen ist unter den Mechanismen kirlich-dogmatischer Vermittlung weitgehend verinnerlicht, verjenseitigt, verbürgerlicht - jedenfalls erloschen. Christliches Heil und konkrete Politik sind einander mehr denn je entrückt - trotz der hohen Meinung M.Horkheimers, Politik ohne Theologie bleibe letzten Endes Geschäft.[2)]

Während also das "christliche Mucker-Heil" (F. Nietzsche) kaum mehr etwas von dem erdhaften Realsinn der Schalom-Fülle ahnen läßt, haben wir gegenüber dem "Glück" sogar Vorbehalte: Glück scheint etwas zu sehr Flüchtiges, Subjektives, zu schwer Faßbares und im Rahmen kapitalistischer "Warenästhetik" zu stark mißbraucht zu sein, als daß es zur handlungsorientierenden Leitlinie christlicher Ethik erhoben werden könnte. Nun stellt sich allerdings sogleich die Frage, ob unser kaum formuliertes, tiefsitzendes Mißtrauen gegen das Glück das Ergebnis einer kritischen Analyse gegenwärtiger Deformationen und Manipulationen des Glücks sowie daraus folgender Verweigerung ist - oder aber das Resultat langer Glücksentwöhnung, falscher Erziehung und "jener Ideologie von Verzicht und Gehorsam, die die Erfüllung des Menschen nur im Widerstreit zu seinen Wünschen und Bedürfnissen zulassen will"[3)].

Zur letzteren Annahme paßte gut die Skepsis des Altmeisters einer weltklug machtorientierten, aber nichtsdestoweniger menschenverachtenden Institutionenethik, A. Gehlens, dem es schwerfällt, "wirklich zu akzeptieren, daß die Lehre vom Glücksvorrang, der Eudämonismus, eine Ethik hergeben kann"; gleichwohl muß er einräumen, daß man ohne diese Einsicht "nicht einmal den Sinn des Wortes 'sozial' (verstünde), das eben diese Zugänglichkeit der materiellen und geistigen Lebensgüter für Alle als ethisches Postulat meint"[4)].

Ein weiterer schwerwiegender Einwand gegen den Entwurf einer Glücksethik als einer christlichen bzw. kirchlich orientierten läßt sich von der "zunehmende(n) gesellschafliche(n) Irrelevanz des kirchlichen Wertsystems"[5] führen: Konnten die beiden Großkirchen in der unmittelbaren Nachkriegszeit noch als glaubwürdige Garanten einer neuen gesellschaftlichen Ordnung gelten, so hat ihr gesellschaftlicher Einfluß in der BRD immer mehr abgenommen und droht im gegenwärtigen Prozeß einer wertmäßigen Neuorientierung kaum eine Rolle zu spielen.

Nun hat allerdings gerade das letzte Einwandmuster eine Kehrseite, mit der zugleich die nicht zu übersehenden Chancen einer christlichen Glücksethik ins Spiel kommen. Zurückgehend ist nämlich allenfalls kirchengebundene Religiosität, verbreitet sind dagegen "Fortschrittserwartungen, Erwartungen an die Selbstgestaltungsfähigkeit des Menschen, die utopisch-religiöse Züge"[6] haben und zur Auflösung institutionell fixierter religiöser Wertmuster beitragen. Eine Ethik wie die hier skizzierte böte sich sozusagen als Auffangstellung für derartige Erwartungen an, damit der "Zerfall des religiösen Bewußtseins" nicht zu einer Erschütterung "in den fundamentalen Schichten der Identitätssicherung" der Masse der Bevölkerung führt und damit die vielfältigen Formen der "Reaktion auf den massenhaften Verlust religiöser Heilsgewißheit" (subkulturelle Ersatzreligionen/transzendentale Meditation/Kommunerituale/Gruppendynamik usw.) nicht in neuheidnische "Lokalmythologien", jedenfalls in "regressive Entdifferenzierung" abgleiten.[7]

Sollte es christlicher Glücksethik gelingen, diese utopischen und emanzipatorischen Erwartungen gelebter Religiosität im Licht teils verschütteter, teils repressiv verdrängter Stränge der christlichen Wirkungsgeschichte zu interpretieren und sie mit Impulsen, Motiven und den humanen Tendenzen eines weniger ent-

fremdeten Christentums zu vermitteln, dann bestünde zugleich Hoffnung, das von W.-D. Marsch beschworene Dilemma zu vermeiden: "entweder Bestreitung der Religion - und hinein in strammen kirchlich-biblischen Autoritätsglauben, oder: Bestreitung der Religion - und hinein in neomarxistischen Dogmatismus"[8].

Bei aller notwendigen Offenheit für den soziopolitischen Hintergrund und die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen beschränkt sich die hier umrissene Glücksethik auf den engeren Bereich der Religionspädagogik.

In diesem Sektor der Erziehungswissenschaft trifft christliche Glücksethik auf mindestens zwei, für ihre theoretische Konzipierung wie für ihre mögliche praktische Bewährung förderliche Voraussetzungen: Das Emanzipationstheorem als Globalziel der Schule für alle bietet zwar keine Garantie gegen seine restriktive Vereinnahmung im Sinne des gesellschaftlichen Verwertungsinteresses[9], öffnet aber immerhin einen relativen Freiraum für Experimente emanzipatorischer Sensibilität; zum anderen schlagen gerade im religionspädagogischen Bereich jene Impulse nicht-kirchlicher, kritisch-utopischer Religiosität durch, die auf die in konservativ-reaktionärer Mentalität befangenen Vertreter der Amtskirche und der von ihr disziplinierten Theologie eine so hohe Irritationswirkung ausüben, daß sich diese mit den im Grunde erfreulichen Tendenzen gegenwärtiger Religionspädagogik nur schwer oder gar nicht befreunden können.
Wenn zudem der an P. Tillichs Theologie orientierte, funktionale Religionsbegriff in der Religionspädagogik zunehmend Verbreitung findet, so scheint die Erwartung begründet, in diesem Theorie-Rahmen nicht die Stabilisierung kirchengebundener religiöser Interessen betreiben zu müssen, sondern eher in den interpretierten (!) Interessen, humanen Bedürfnissen und konkreten Glückserwartungen heute lebender Menschen jene verlorene Dimension der Tiefe zu entdecken, die uns "unbedingt angeht".

Denn der Verlust des Glücks in der Theologie, die Tatsache also, daß die konkreten Glücksbedürfnisse kaum je zu einem theologischen Traktat avanciert sind und im Lebensgefühl der Christen "traditionellerweise eine untergeordnete Rolle" (D. Sölle) spielen, kann nur den beruhigen, dem der Mensch um des Sabbats willen existiert - und nicht umgekehrt.

Theologische Lexika sind verräterisch vor allem in dem, was sie auslassen: dazu gehört das Glück. Und sollte es einmal, unter philosophischem Aspekt als Eudämonismus oder Hedonismus, zugelassen sein, dann zeigt sich sofort, daß die humanen und vor allem gesellschaftskritischen Intentionen abendländischer Glückstheorien meist völlig verengt, privatistisch verkürzt und nicht ohne perverse Nuancierungen expliziert worden sind. Diesen (im Grunde versteckt repressiven) Glücks- und Lustmaximierern könnte man den anschaulichen Satz G.E. Moores, eines Kritikers des Hedonismus, entgegenhalten, mit dem dieser schon Bentham verspottete: "Eine Welt voll Menschen ist einer Welt voll Schweinen vorzuziehen, auch dann, wenn die Schweine vielleicht genausoviel oder mehr Lust empfinden als eine Welt voll Menschen."[10)]

Die Abwesenheit des Glücksthemas in der traditionellen Theologie und theologischen Ethik signalisiert einmal mehr ihren Mangel an emanzipatorischer Sensibilität. Denn das "Recht auf Glück" kann als Kernstück des ethischen Wandels der Neuzeit gelten, es macht, wie selbst A. Gehlen zugeben muß, "geradezu den ethischen Grundgehalt der Aufklärung aus", und in der Idee der Politik als einer "Technik des Glücks" (vgl. pursuit of happiness) vollendet sich der Sieg der aufklärerischen Moral.[11)]

Das elementare Verlangen der Menschen nach konkretem Glück, das sich als faktische Unterströmung der menschlichen Geschichte in der Aufklärungsepoche

endlich Ausdruck verschafft hat[12)], übersehen wollen hieße nicht nur, einen wesentlichen Bereich der condition humaine zu ignorieren oder für ethisch sekundär zu halten; problematisch für die ethische Theorienbildung dürfte eine glück-lose Theologie auch deswegen sein, weil sie sich eben durch solche hedonistische Abstinenz als "im Kartell mit den Bedürfnissen des Bürgertums" stehend verrät, mit "der asketischen Vorwärtsspannung, der patriarchalischen Familienstruktur und dem antiemanzipatorischen Herrschaftsinteresse allgemein"[13)].

Mit dem Entwurf einer christlichen Glücksethik verbindet sich daher die Absicht, der gegenwärtigen Theologie und Religionspädagogik zwar keine bürgerlich-schmeichelhaften, wohl aber authentisch biblische Avancen zu machen.

B Der systematisch-theologische Ansatz emanzipatorischer Glücksethik

Den theologisch-systematischen Bezugsrahmen, in dem sich alle folgenden Reflexionen zum Entwurf einer emanzipatorischen Glücksethik bewegen, bildet das interkonfessionelle Konzept der (neuen) politischen Theologie, wie sie insbesondere von J. B. Metz, J. Moltmann, T. Rendtorff, W. Pannenberg und D. Sölle ausgearbeitet und an zahlreichen theologischen Fragestellungen erprobt worden ist.

Als Gestalt der Verantwortung christlichen Glaubens und seiner Wirkungsgeschichte unter den geistigen und gesellschaftlichen Bedingungen neuzeitlicher Freiheitsgeschichte ist die politische Theologie im Blick auf ihre Strukturen, Argumentationsfiguren und Intentionen hinreichend beschrieben worden[14]. Das systematische Gebäude der besonders von J. B. Metz konzipierten politischen Theologie gehört als ganzes zu den Voraussetzungen, auf denen die vorliegende Arbeit ruht oder an die sie anknüpft. Daher mag es sinnvoll erscheinen, die wesentlichen systematischen Strukturen der politischen Theologie thesenhaft zu charakterisieren und politische Theologie derart von anderen theologischen Entwürfen abzugrenzen.

(1) Politische Theologie sucht durch Überwindung einseitiger Privatisierungstendenzen in Theologie und gelebtem Glauben den ursprünglichen Öffentlichkeitsbezug des christlichen Glaubens und seine politische Dimension wieder aufzudecken, ohne damit das Recht auf Individualität und Privatsphäre der Christen zu bestreiten und ohne zu unterstellen, die Wahrheit christlichen Glaubens könne nur mehr im Modus politisierender Existenz "getan" werden.

(2) Politische Theologie führt das Bemühen, die ganze Theologie zugleich als Anthropologie zu lesen und zu verstehen, insofern weiter, als die anthropologisch gewendete Theologie ursprünglicher als Eschatologie entfaltet wird. Die Aufdeckung der Eschatologie als des universalen Horizonts der politischen Theologie läßt diese zu einer eminent gesellschaftskritischen Theologie werden.

(3) Unter Aufnahme hermeneutischer Vorgaben der Kritischen Theorie der Gesellschaft aufklärerischer, marxistischer und psychoanalytischer Prägung konkretisiert J. B. Metz den theologischen und christologischen Charakter seiner politischen Theologie durch die memoria-These: Christlicher Glaube ist eine Form "gefährlicher Erinnerung" (Th. W. Adorno/H. Marcuse/E. Bloch) an die von Jesus Christus proklamierte und in ihm ereignete Heils- und Erlösungstat Gottes.

(4) Politische Theologie artikuliert diesen memorativen Grundzug christlichen Glaubens vor allem in der Erinnerung an die in Jesus Christus geschehene Freiheitsgeschichte. Als "emanzipatorische Erinnerung" bestimmt politische Theologie die Kirche zielbildhaft als "öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den 'Systemen' unserer sogenannten emanzipatorischen Gesellschaft" (J. B. Metz).

(5) Die Vermittlung biblischer Freiheitserinnerung kann nicht rein systematisch, dogmatisch oder argumentativ geleistet werden. Da das Interesse an Freiheit sich nach biblischer Überlieferung anfänglicher in "gefährlich-befreienden Geschichten" entzündete, muß politische Theologie die argumentative Vermittlung des biblischen Freiheitsgedächtnisses um eine narrative Hermeneutik ergänzen.

Auf dem Hintergrund dieser Kurzcharakteristik dürfte sich bereits abzeichnen, wie konsequent die systematischen Ausführungen der vorliegenden Arbeit den Grundlinien politischer Theologie folgen. In diesem Zusammenhang gehören vor allem alle Reflexionen zur Verhältnisbestimmung von Erlösung und Emanzipation, dann die schwierigen Erörterungen zum Problem von Vernunft und Geschichte im Kontext der Traditionalismus-Frage, ferner die formalen und inhaltlichen Ausführungen zur Funktion einer narrativ-memorativen Theologie und narrativen Didaktik sowie schließlich die zentrale These von der "emanzipatorischen Sinnlichkeit" als konstruktiver Weiterführung des politisch-theologischen Problems einer christlichen "Kultur der Freiheit".

Die Aufgabe der politischen Theologie, kritisch zwischen dem gefährlich-befreienden Erlösungsgedächtnis biblischer Tradition und dem Prozeß neuzeitlicher Freiheitsgeschichte zu vermitteln, kann offensichtlich keine reine Auslegungswissenschaft von Texten mehr sein; sie erfordert vielmehr ein ergänzendes hermeneutisches Prinzip.

War das leitende hermeneutische Prinzip der existentialen Theologie die "Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins" (R. Bultmann), so richtet sich das leitende hermeneutische Prinzip der politischen Theologie auf die Frage eines heilen, erlösten und gelingenden Lebens für alle in der gesellschaftlichen Verflochtenheit ihrer Existenz. Das im Alten und Neuen Testament verkündete und verheißene "Heil des Bundes", das "Heil der Vielen" und das "Heil allen Fleisches" liegt ursprünglich und nicht erst nachträglich in der konkreten Dimension sozialer und politischer Realitäten. Zur Explikation ihrer Aussagen bedarf Theologie daher einer politischen Hermeneutik, in deren Auslegungsrahmen die zentralen Verheißungen christlichen Glaubens - wie Heil, Erlösung, Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung, Freude - nicht länger wie ein Märchen oder ein Hohn auf das beschädigte Leben der Vielen klingen, sondern in ihrer gesellschaftskritischen Potenz sichtbar werden.

Diese Aufgabe politischer Theologie als politischer Hermeneutik einer gefährlichen Freiheitserinnerung zur Orientierung für freiheitsbezogenes christliches Handeln heute formuliert J. B. Metz einmal so: "Die innerkirchlich angebahnten Prozesse der Aufklärung, der Mündigkeit, der Verbreitung einer pluralen kritischen Öffentlichkeit, des Übergangs von der emphatischen zur verfaßten Freiheit wie überhaupt einer innerkirchlichen 'Kultur der Freiheit' müssen mutig und konstruktiv weitergeführt werden."[15] Einen Schritt in diese Richtung zu tun, ist erklärtes Ziel vorliegender Arbeit.

Beim Versuch einer solchen konstruktiven Weiterführung des christlichen Heilsverständnisses heute muß also zum einen der Prozeß neuzeitlicher Freiheitsgeschichte als kategorialer Auslegungshorizont Berücksichtigung finden; leitende Interessen dieses Prozesses sind indessen die Optionen für die Erweiterung des individuellen, gesellschaftlichen und politischen Spielraums von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Glück (pursuit of happiness) - Optionen von einer unverkennbar eudämonistischen Färbung.

Zum anderen - und dies dürfte noch ein blinder Fleck der gegenwärtigen politischen Theologie sein - kann biblisches Heilsverständnis nur dann angemessen erfaßt und entfaltet werden, wenn man den Auslegungsrahmen platonisch-idealistischer Metaphysik samt seinen Dualismen von Geist und Natur, Sinnlichkeit und Vernunft überfragt und sich auf das anthropologische Theorem einer "emanzipatorischen Sinnlichkeit" (A. Schmidt) einläßt. Die hermeneutische Vorherrschaft primär metaphysischer Auslegungsmodelle hat eine abstrakte Feindschaft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Natur und Freiheit begründet, unter deren Diktat die abendländische Ethikgeschichte weitgehend gestanden hat. Für diesen auch in der Neuzeit fortwirkenden Dualismus dürfte in erster Linie der griechisch-platonische Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft verantwortlich sein und erst sekundär die christliche Theologie, die sich allerdings von ihren Anfängen her in diese Dichotomie verstrickt hat und insofern "eine vielgestaltige Symbiose mit dem platonischen Erbe" eingegangen ist, sich deswegen auch dem cartesischen Dualismus von Geist und Natur hat anpassen können.[16)]

Für die Entfaltung christlicher Glücksethik gilt daher folgende These: In dem Maße, in dem christliches Heils- und Freiheitsverständnis in den kategorialen Auslegungsrahmen einer "sinnlichen Vernunft" bzw. einer "emanzipatorischen Sinnlichkeit" gestellt wird, kann es gelingen, die geforderte "Kultur der Freiheit" anschaulich zu machen, d.h. Freiheit zu "materialisieren" und zu "naturalisieren". Die christliche Frohbotschaft vom "Heil der Vielen" dürfte vorrangig im kategorialen Kontext der (hedonistischen) Theoreme einer "neuen Sinnlichkeit", einer "Kultur neuer Sensibilität", einer "politischen Ästhetik" und einer "fratrizentrischen Moral" zu interpretieren sein, die zugleich als materiale Medien bzw. Anwendungsfelder für das Praktischwerden christlicher Heils- und Freiheitserinnerung gelten können.

Hinsichtlich des theologischen Interesses, daß nämlich "das Problem der Konstitution von Freiheit" das "einzige zentrale Problem" der Theologie unter den Bedingungen der Neuzeit ist, herrscht gegenwärtig breite interkonfessionelle Einmütigkeit.[17)]

Das Bemühen politischer Theologie, die unabgegoltenen Hoffnungen auf Freiheit ebenso wie das Erbe einer "unbefriedigten Aufklärung" (Hegel) in sich aufzunehmen und so für die Gegenwart den "Beweis des Geistes und der Kraft" (1 Kor 2,4) von der Freiheitsbotschaft Jesu Christi zu erbringen, macht es in systematischer Hinsicht notwendig, zwischen politischer Theologie und politischer Ethik zu differenzieren.

Handlungsorientierung in Richtung auf mehr Mündigkeit, Freiheit und ein glücklicheres Leben kann politische Theologie als eschatologische Theologie nämlich nicht direkt und unmittelbar bieten; sie würde dabei die vermittelnde Funktion der Ethik einfach überspringen. Das Verhältnis beider Größen läßt sich vielmehr so bestimmen, daß die politische Theologie die spezifische Hermeneutik der in dieser Arbeit angezielten politischen Glücksethik abgibt.[18)] Erst auf dem Wege über eine politische Ethik können grundlegende Intentionen politischer Theologie, können Perspektiven einer "Kultur christlicher Freiheit" Anschaulichkeit und genauere Kontur gewinnen!

Zusammenfassend läßt sich der systematische Begründungszusammenhang einer christlichen Glücksethik dahingehend formulieren, daß im Rahmen politischer Theologie und politischer Hermeneutik Glücksethik fungieren soll als kritische Thematisierung christlicher Freiheits- und Heilserinnerung unter Vermeidung des abstrakten Dualismus von Freiheit und Natur und angesichts der Herausforderung neuzeitlicher Freiheitsgeschichte.

Dieser Beitrag zu einer "Theorie der heutigen praktischen Lebenswelt des Christentums" [19] relativiert sich noch einmal insofern, als er sich ausdrücklich auf bestimmte, gleichwohl zentrale Desiderate der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion beschränken muß, die deutlich erkennen läßt, daß in der Rede von der "Problemorientiertheit" des modernen Religionsunterrichts die Dimension theologischer Ethik zunehmend eine Vorrangstellung gewinnt.

C Zur Methodologie christlicher Glücksethik: Die Notwendigkeit interdisziplinärer Argumentation in Theologie, theologischer Ethik und Religionspädagogik

Der dargestellte systematisch-theologische Begründungszusammenhang für eine christliche Glücksethik zieht bestimmte methodologische Konsequenzen nach sich, die einer gesonderten Darstellung und Erläuterung bedürfen. Diese Überlegungen zur Methodologie sollen wiederum über drei Stufen geführt werden, nämlich über jene der Theologie, der Ethik und -ausführlicher- der Religionspädagogik.

Die in der Wissenschaftstheorie geführte Diskussion über eine Neufassung des Begriffs der Wissenschaft und des Systems der Wissenschaften hat die Theologie nicht unberührt gelassen. Man wird sogar sagen dürfen, daß in der neu gestellten Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie und ihrer Theoriebildung sich die Pluralität wissenschaftstheoretischer Positionen und Konzeptionen spiegelt. Die im Umkreis wissenschaftskritischer Reflexion vorgetragenen Auffassungen, die von Entwürfen aus dem Lager der analytischen Philosophie (logischer Positivismus/ kritischer Rationalismus) über geisteswissenschaftlich-hermeneutische Ansätze bis zur Frage nach der "Logik der Sozialwissenschaften" reichen, sind gerade in letzter Zeit im Blick auf ihre Bedeutung für die Methodologie der Theologie vorgeführt worden[20]; dabei hat sich gezeigt, daß die wissenschaftstheoretischen Grundannahmen der Kritischen Theorie - wie sie von der sog. Frankfurter Schule der Soziologie vertreten wird - die größte Nähe zur methodologischen Grundlagenreflexion innerhalb der Theologie haben. Auf dem angedeuteten Hintergrund der wissenschaftstheoretischen Diskussion gilt es, jene methodologischen Grundzüge hervorzuheben, die für die vorliegende Arbeit leitend sind.

(1) Theologie in der Interdisziplinarität

Im Blick auf die Wissenschaftsstruktur der Theologie hat J. B. Metz jüngst darauf aufmerksam gemacht, daß sowohl

ihre Begriffs- und Theoriebildung als auch ihre Argumentationsweise noch immer stark der geisteswissenschaftlichen Methodologie des 19. Jahrhunderts verhaftet sei. Solche Abhängigkeit zeige sich u.a. darin, daß zentrale theologische Themenkomplexe nur unter Ausblendung wichtiger sozialgeschichtlicher Zusammenhänge und in Vernachlässigung ideologie- und kulturkritischer Betrachtung der Geistes- und Ideengeschichte dargestellt werden. Theologische Reflexionen heben vielmehr "auf eine theorielose Entscheidungsstruktur des Glaubens" ab oder geraten zu einer "Theorie des Untheoretisierbaren", wodurch die Isolation der Theologie und ihre "zunehmende kognitive Vereinsamung im Ensemble der Universität"[21] ein bedenkliches Ausmaß erreicht hat.

In der vorliegenden Arbeit werden Konsequenzen aus der Einsicht gezogen, daß für die Theologie, die in formaler Hinsicht kritische Verantwortung christlichen Glaubens (vgl. 1 Petr 3,15) und seiner Wirkungsgeschichte sein will, sich nichts so katastrophal auswirkt wie die traditionelle Abkapselung von den modernen Humanwissenschaften. Genau diesen Mangel an interdisziplinärer Kooperation meint D. Sölle mit ihrem Vorwurf, daß die "theologische Arroganz gegenüber dem, was 'nur' psychologisch oder soziologisch gedacht ist, ... mit einer Ignoranz Hand in Hand (gehe), die wissenschaftliches Ethos nur am Vergangenen glaubt entwickeln zu müssen"[22].

Tendenzen solcher rückwärtsgewandten Selbstspiegelung der Theologie können nur überwunden werden, wenn theologische Reflexion energisch in einen interdisziplinären Austausch gerückt wird. Eine interdisziplinär orientierte Theologie lebt nach Metz nicht heimlich aus "geborgter Wissenschaftlichkeit", sondern nimmt methodologisch bewußt, um ihrer Identität und Eigenart willen, "eine Art kognitiver Fremdbestimmung" in ihre Theoriebildung auf, ein "nicht rein innertheologisch herstellbares und formulierbares 'Bewußtsein ihrer Zeit'"[23]. Im Maße dieser Öffnung zur Interdisziplinarität könnten Theologen auch jenen gelegentlich "pathologischen Hang" aufgeben, "sich der Realität zu entziehen, die sich nicht ihrer Theorie unterordnen läßt"[24].

Aus der wissenschaftstheoretischen Notwendigkeit, theologische Reflexionen grundsätzlich in interdisziplinären Kontext zu rücken, läßt sich für die Methodologie der vorliegenden Arbeit folgender Auftrag ableiten:
Die theologischen, ethischen und religionspädagogischen Einzelanalysen und Problementfaltungen müssen sich prinzipiell in einem Rahmen bewegen, der von Aufklärung, Marxismus, Psychoanalyse und relevanten Humanwissenschaften gespannt wird (vgl. unten S. 150 f). In einer weiteren Präzisierung können die im folgenden entwickelten Intentionen christlicher Glücksethik daher auch als "Prolegomena einer hedonistischen Aufklärung"[25] gefaßt werden, weil sie einerseits dem "Verfall der Moral im Sinne emotional-empathischer Beziehungen" unter Menschen wehren und zum anderen die bisher meist nur kognitiv abgestützten Aufklärungsbemühungen (die allemal nur Scheinmündigkeit erzeugen) triebstrukturell und ästhetisch verankern wollen.

(2) Ethische Konvergenzargumentation

Die Forderung nach interdisziplinärem Zusammenwirken stellt sich nirgends dringlicher als auf dem Felde theologischer Ethik. Daher ist es nicht verwunderlich, daß gerade im Umkreis ethischer und moraltheologischer Methodenreflexionen der Grundgedanke der Interdisziplinarität in durchaus verschiedenen, gleichwohl demselben Sachproblem zustrebenden Formulierungen immer wieder auftaucht.

Im Anschluß an J. Gründel plädiert D. Mieth[26] für ethische "Konvergenzargumentation", die nicht "auf der Stringenz einer einzelnen Argumentationskette", sondern auf der "Konvergenz verschiedener Aspekte, Perspektiven, Argumentationsketten" beruhe, deren Feld mehr bedeutet als ihre Teile. Konvergenzargumentation sei als "Zusammenschau der Teilerkenntnisse" (J. Gründel) und als deren "Integrierung" (A. Auer) keineswegs ein subjektives Glasperlenspiel, sondern "in der Perspektivität der Sache selbst begründet". Die "Sache" aber ist die christliche Ethik, die das kritische Feuer der Einzeldisziplinen durchlaufen muß.

Unter dem Stichwort "Konvergenzargumentation" sollen hier auch jene Postulate "aufgehoben" sein, die bereits M. Weber einer "realistischen Wissenschaft vom Ethischen" abgefordert hat. Ein ethisches Konstrukt muß nach M. Weber dialektisch jene faktischen Einflüsse aufzeigen, "welche die jeweilig in einer Gruppe von Menschen vorwiegenden ethischen Überzeugungen durch deren sonstige Lebensbedingungen erfahren und umgekehrt wieder auf diese geübt haben"[27]. Webers Idee einer konvergierenden Zusammenfügung spiritualistischer und materialistischer Aspekte in der Analyse des "religiösen Faktors" hat sich in der religionssoziologischen Forschung der Gegenwart zugespitzt auf das Problem der Wechselwirkung von Religion und Gesellschaft und soll daher in der vorliegenden Arbeit ständig Berücksichtigung finden (vgl. unten S. 166 ff).

Aus dieser methodologischen Perspektive resultiert als weiteres formales Merkmal emanzipatorischer Glücksethik ihre Ausrichtung auf "Konsensfähigkeit". Jeder einzelmethodische Ansatz enthält aus sich heraus ein Moment des Zwangs, der Herrschaft. Dies kritisch aufzusprengen, indem andere methodische Aspekte mitberücksichtigt werden, ist Sinn der Konvergenzargumentation. Diese meint größtmögliche Zwanglosigkeit sowie Ideologie- und Herrschaftsfreiheit schon im methodischen Ansatz. In solcher methodischen Offenheit erweist sich christliche Ethik nicht länger als sektoriell begrenztes, material ureigenes, sich von anderen Wertsystemen möglichst weit unterscheidendes und auf Konkurrenz angelegtes Konstrukt; vielmehr richtet sich nach dem paulinischen Motto "Prüfet alles, das Beste behaltet" (1 Thess 5,21) das Augenmerk auf Konvergenzen und auf die damit verbundene "Kompatibilität" (W. Lepenies), die Verträglichkeit christlicher Ethik mit ähnlich gerichteten ethischen Strömungen. "Im idealtypischen Entwurf wäre diese Ethik aufgegeben einem möglichst umfassenden Gespräch möglichst vieler Gruppen der Gesellschaft, in welchem Gespräch jeweils Konsensus über die Bedingungen

und Konkretisierungen von Humanität gesucht würde." (F. W. Menne). In dieser Fähigkeit zu kommunikativer ethischer Kompetenz spiegeln sich christliche Offenheit, Angstfreiheit, Brüderlichkeit und Liebe noch bis in die Methode.

Eine auf Konsensus angelegte christliche Ethik entspricht darin auch einer zentralen Maxime des letzten Konzils. "Die Gesamtheit der Gläubigen", heißt es im Kirchendekret des Zweiten Vatikanums, Nr. 12, "kann im Glauben nicht irren ..., wenn sie 'von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihren gemeinsamen Konsens in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert." Nicht allein die offizielle Kirche, sondern auch die vielfältige Geschichte der Ketzerbewegungen bildet diese Gesamtheit der Gläubigen.

(3) Religionspädagogik als interdisziplinäre Verbundwissenschaft

Das Interesse an einer interdisziplinär konzipierten Theologie und der Zug zur Konvergenzargumentation im Bereich ethischer Methodologie kann natürlich nicht ohne Auswirkung auf die Theoriebildung in der Religionspädagogik bleiben. Hier ist die Methodendiskussion in vollem Gange. Der Bogen der Argumentationen spannt sich von der These, Religionspädagogik sei keine theologische, sondern eine religionswissenschaftliche Disziplin und als Teilgebiet der Pädagogik ausgerichtet auf Mündigkeit und das "Glück der Menschen und der Gesellschaft" (H. Halbfas), über die Charakterisierung der Religionspädagogik als interdisziplinärer (und somit auch theologisch dimensionierter) Verbundwissenschaft (S. Vierzig/PTI Kassel) bis zur strikten Bestreitung des Wissenschaftscharakters curricularer Religionspädagogik (W. Karb).

Die im Zusammenhang grundsätzlicher Bestreitung vorgetragenen Argumente scheinen besonders geeignet, die wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten des methodologischen Begründungsproblems sichtbar zu machen, zugleich aber auch die für diese Arbeit vorgeschlagene Lösung vorzubereiten.

W. Karb hat an der schultheoretisch und curricular orientierten Religionspädagogik kritisiert, daß sie sich als ein "Konglomerat heterogener Elemente"[28] erweise, wenn man sie auf die in ihr vereinigten wissenschaftstheoretischen Modelle hin überprüfe. Während nämlich die Curriculumtheorie in ihren verschiedenen Spielarten Ausdruck eines naturwissenschaftlichen, kybernetisch orientierten Ansatzes sei, würden Ziele und Inhalte eines emanzipatorischen Religionsunterrichts auf der Grundlage des hermeneutischen Modells ermittelt. Die "vorschnelle Harmonisierung" von Elementen beider Positionen müsse als "eklektizistisch" umso mehr beurteilt werden, als in dieser Synthese sich noch Momente einer dritten wissenschaftstheoretischen Position versteckt hielten, nämlich solche der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule.

Seine Kritik faßt Karb in folgendem Urteil zusammen: "Mit einem naturwissenschaftlich-kybernetischen Modell und zusätzlichem Rückgriff auf ein hermeneutisch gewonnenes Religions- und Theologieverständnis wird ein RU begründet, der unter ein primär sozialphilosophisch bestimmtes Globalziel subsumiert wird. Entsprechend widersprüchlich sind die Unterrichtsmodelle, die aus solchen religionspädagogischen Konzeptionen hervorgehen."[29]

Nun ist ohne Zweifel zu begrüßen, daß Karb die Frage der Legitimierung religionspädagogischer Neuentwürfe im Rahmen der Wissenschaftstheorie problematisiert hat und die in der Tat divergenten Theorie-Modelle differenziert darstellt. Allerdings fragt sich, ob seine Kritik die Neustrukturierung der Religionspädagogik als curricularer und am Leitfaden des emanzipatorischen Interesses geführter wirklich trifft. Bei dem Vorwurf "vorschneller Harmonisierung" scheint Karb jedenfalls die Tatsache zu übersehen oder nicht in Rechnung zu stellen, daß in der Konsequenz theologischer Interdisziplinarität und der Tendenz zur Konvergenzargumentation in der Ethik auch die Religionspädagogik methodologisch in Richtung auf eine "Faktorenkomplexion" (Winnefeld) tendieren dürfte.

In Anlehnung an einen Vorschlag von S. Vierzig wollen wir daher Religionspädagogik als eine interdisziplinäre "Verbundwissenschaft" definieren, in der legitim theologische, religionswissenschaftliche, pädagogische und allgemein didaktische Fragestellungen zusammenlaufen, die sich wissenschaftstheoretisch verschieden begründen. Das soll im folgenden ein wenig erläutert werden.

Im Zusammenhang des Übergangs von der rein geisteswissenschaftlichen Pädagogik zur kritischen Erziehungswissenschaft hat auch die Religionspädagogik eine "empirische Wendung" (K. Wegenast) genommen. Ohne nun den methodischen Bezug auf die Hermeneutik und das in ihr wirksame "praktische" Interesse aufzugeben, nämlich Handlungsorientierung für Gegenwart und Zukunft zu gewinnen durch Verstehen tradierter Sinnwelt und Auslegung tradierter Handlungsmuster, hat die religionspädagogische Theoriebildung der letzten Jahre vor allem unter der Einwirkung verschiedener empirisch-analytischer Forschungsrichtungen gestanden, indem sie etwa Ergebnisse der Lernpsychologie, der Curriculum- und Sozialisationstheorie in sich aufnahm. Empiriebezogenheit zeigt z.B. die Arbeit des PTI Kassel. Die dort konzipierte Religionspädagogik ist "gekennzeichnet durch die Rezeption zweier funktionaler Theorien, der Curriculum-Theorie nach dem Robinsohn/Knab-Modell als eines Funktionsrahmens für die Planung von Lernerfahrungen, und des funktionalen Religionsbegriffs der Soziologie"[30].

Freilich ist mit der Rezeption der empirisch-analytischen Methode, deren erkenntnisleitendes Interesse -nach Habermas- das "technische" Verfügbarmachen der Welt im Rahmen zweckrationaler, instrumenteller Vernunft ist, das Begründungsproblem der Religionspädagogik nicht gelöst, sondern eher differenziert worden. Normgewinnung kann nämlich nicht nur unter Berufung auf Zweck-Rationalität oder auf Tradition, sie kann weder im Rahmen der an technischer Verfügung interessierten Empirie noch im Horizont der an Sinnverständigung orientierten Hermeneutik allein geleistet werden; Normfindung in der Religionspädagogik bedarf ergänzend der Kritischen Theorie, die Gegebenheiten nicht nur analytisch

erfaßt oder Kommunikation durch interpretierende Aneignung von Tradition stiftet; Kritische Theorie sucht beides noch einmal unter dem Aspekt ideologie- und gesellschaftskritischer Antizipationen zu beurteilen und auf emanzipatorische Veränderung hin zu reflektieren.

Die skizzierten wissenschaftstheoretischen Ansätze legen es nahe, sie zu einem sich ergänzenden und gegenseitig kontrollierenden Bezugssystem zu kombinieren, das der Komplexität religionspädagogischer Arbeit angemessen ist.

In der religionspädagogischen Konzeption des PTI Kassel verschränken sich daher drei methodologische Modelle (nach S. Vierzig):
"1. die kausalerklärenden Verhaltenswissenschaften, die die Gesetzmäßigkeiten aufdecken, unter denen Lernen, Motivation und Werthaltung sich vollzieht. Ihre Einbeziehung in religionspädagogische Konzepte bewahrt vor Realitätsverlust, Uneffektivität und Praxisblindheit;
2. die historisch-hermeneutischen Wissenschaften, die die Sinninterpretationen und Deutungssysteme (zum Verstehen bringen), wie sie sich in symbolischer Interaktion als christliche oder außerchristliche Tradition niedergeschlagen haben; sie bewahren religionspädagogische Konzepte vor Geschichtslosigkeit, machen den kommunikativen Rahmen aller Deutungsversuche deutlich, artikulieren die tradierten Sinninhalte als Orientierungsdaten;
3. die kritische Theorie, sie verhindert, daß religionspädagogische Konzepte weder zur rein funktionalen Unterrichtstechnologie werden, noch zur indoktrinierenden Traditionsvermittlung, sondern gesellschaftliche Praxis reflektieren und für an Inhalten tradierten Sinnes orientierte Veränderung befähigen."[31)]

Aufgrund ihrer interdisziplinären Dimensioniertheit scheint uns die religionspädagogische Konzeption des PTI Kassel geeignet, als methodologische Basis der vorliegenden Arbeit zu dienen.

Freilich ist mit diesem Lösungsvorschlag der von W. Karb geäußerte Verdacht nicht ausgeräumt, Religionspädagogik im Sinne einer Verbundwissenschaft sei eben doch ein "Konglomerat heterogener Elemente". Aber abgesehen einmal von der Überlegung, daß solche Einwandmuster nicht selten zur Kaschierung der eigenen, durchaus einseitigen, wenn nicht gar regressiven Entscheidung des zugrunde liegenden Methodenproblems dienen (die höchst unklaren Hinweise Karbs auf eine eigene Lösung bestätigen dies), sei abschließend folgendes Argument ins Feld geführt:
Die Konkurrenz wissenschaftstheoretischer Positionen, die das Methodenproblem der Religionspädagogik so verschärft haben, kann beim gegenwärtigen Stand der Debatte nicht aufgrund wissenschaftstheoretischer Kriterien entschieden werden. Die anvisierten Probleme einer "Logik der Forschung" (geschweige denn die einer 'Logik der interdisziplinären Forschung") können auch nicht didaktisch einfach entschieden werden. Blanker Dezisionismus (etwa zugunsten einer bestimmten Theologie) bringt das Methodenproblem innerhalb der Religionspädagogik nicht weiter, sondern verschleiert es im besten Falle. Solange daher wissenschaftstheoretische Schulen in einem mehr oder weniger großen Spannungsverhältnis zu religionspädagogischen Anforderungen stehen, muß diese offene Problematik in den methodologischen Begründungszusammenhang eingehen und möglicherweise zu alternativen Curricula führen.

Der für diese Arbeit gemachte Vorschlag, Religionspädagogik als ein Geflecht bzw. Zusammenspiel didaktisch relevanter Disziplinen zu begründen, versucht dieser offenen Methodenproblematik nüchtern Rechnung zu tragen.

> Für die Konzipierung der Religionspädagogik im Sinne einer Verbundwissenschaft sprechen nicht zuletzt Gründe, die in der engeren didaktischen Diskussion eine Rolle spielen.
> Im Rahmen der lerntheoretischen Didaktik (Heimann/Otto/Schulz)[32] wird Unterricht als Prozeß und als ein Vorgang von größter "Faktorenkomplexion" (Winnefeld) aufgefaßt. Didaktik ist Theorie des Unterrichts, die "alle im Unterricht auftretenden Erscheinungen unter wissenschaftliche Kontrolle zu bringen" bestrebt ist, wobei die stets nur approximative Annäherung an solche "Totalerfassung" zugestanden wird. Das adäquate

theoretische und methodische Verhalten angesichts der Forderung nach unterrichtlicher Faktorenkomplexion besteht in einer "vieldimensionalen Reflexion" (!) über möglichst alle Phasen des Unterrichts.

Aus der Tatsache, daß für eine möglichst umfassende didaktische Theoriebildung mehrere Wissenschaften und Disziplinen notwendig sind, ergibt sich die schwierige Aufgabe integrierender Zusammenfassung. Im Sinne einer solchen, den Gesamtzusammenhang wahrenden Hermeneutik der Erziehungswissenschaft fordert H. Roth den Mut, "zusammenfassende Aussagen mit kompakten Begriffen zu wagen"[33]. Didaktik als Integration der im Unterrichtsprozeß wirksamen Faktoren erfordert aber ohne Zweifel die Fähigkeit des Erziehers, Konvergenzen ins (Zusammen-)Spiel zu bringen. "Die Komplexität der Erziehungsphänomene kann nur mit Hilfe von 'multiple approaches' adäquat untersucht werden."[34]

In neuesten Entwürfen zur Religionslehrerausbildung sind aus der geforderten Interdisziplinarität der Theologie erste Folgerungen gezogen worden: Die Qualifikation für das Fach "Religionslehre" - so lauten die Bestimmungen an der Gesamthochschule Kassel - wird künftig im Fachbereich "Religionswissenschaften" im Rahmen der Organisationseinheit "Gesellschafts- und Erziehungswissenschaften" erworben, wobei dem Religionslehrer u.a. die Fähigkeiten der Erziehung zur Emanzipation, zur interdisziplinären Auseinandersetzung (!) und zur Kommunikation sowie, zur Überwindung des konfessionellen Apartheid-Denkens, ein kooperativ-konfessioneller RU abgefordert werden.[35]

Obwohl erst die Durchführung der gesamten Arbeit die Fruchtbarkeit interdisziplinärer Konvergenzargumentation erweisen kann, soll schon an dieser Stelle ein exemplarischer Hinweis den gemeinten Sachverhalt verdeutlichen.

Der Marxismus hat die christliche Theologie auf einen Fehlbedarf an Materialismus aufmerksam gemacht. Daher überrascht es, wenn der Altmeister alttestamentlicher Exegese und Theologie, G. v. Rad, seine Auslegung des deuteronomistischen Heilsverständnisses in der These zusammenfaßt, daß die dem Volk geschenkten Heilsgüter Jahwes "überwiegend materielle" seien: Fruchtbarkeit, Land, Frieden, politische Größe. Jahwes Gnade wirke jede Art von äußerer Lebensförderung. Dieser im Alten Testament kaum mehr überbotene "Heilsmaterialismus" reiche bis in die Backschüssel der einzelnen Haushaltungen (242).

Die Formel vom "Heilsmaterialismus" kann nur den Theologen überraschen, dem die spiritualistische Verengung oder die postmortale Deutung christlichen Heilsverständnisses zur eingeschliffenen Denkroutine geworden ist. In der Interpretation G. v. Rads kristallisiert sich dagegen ein Heilsverständnis, das eine große Nähe zu Auslegungen anderer bedeutender Theologen verrät. So berührt es sich z.B. mit der Grundüberzeugung D. Bonhoeffers von der "tiefen Diesseitigkeit des Christentums" und seiner "Treue zur Erde". N. Lohfink spricht in seiner Exegese alttestamentlicher Heilsauffassung ähnlich wie G. v. Rad vom "hiesigen Heil" als jenem Punkt, "wo Theologien der Befreiung und Emanzipation heute anknüpfen können."[36)]

Genau an diesem Punkt weiterführender Anknüpfung und Entfaltung biblischen Heilsverständnisses unter den Bedingungen gegenwärtigen Denkens und Verstehens kommt die Bedeutung interdisziplinärer Konvergenzargumentation ins Spiel! Folgt man der Aufforderung N. Lohfinks, das von der wissenschaftlichen Exegese begonnene Muster unter religionspädagogischen Aspekten weiterzuknüpfen, dann sind u.a. folgende aktualisierende Interpretationsmöglichkeiten denkbar:

Die Korrespondenz von Heil und Freiheit, von christlicher Erlösungsverheißung und moderner Emanzipationsforderung kann heute kaum anders denn in Anknüpfung an Theoreme der Aufklärung und der Kritischen Theorie durchdacht und erläutert werden - ein Vorhaben, das ohne das hermeneutische Instrumentarium der Philosophie, der Gesellschaftstheorie und der kritischen Erziehungswissenschaften nicht zu leisten ist.

Gilt dem alttestamentlichen Hagiographen das "Ruhen" als ein spezifisches Heilsgut, wie G. v. Rad ausführt, dann erhebt sich die Frage, wie denn dieser Gedanke heute sozialökonomisch konkretisiert und - etwa im Blick auf die Freizeitproblematik - gesellschaftskritisch ins Spiel gebracht werden kann.

Vom "Hedonismus" und tief "humanen Materialismus" des Eschaton in der Heilsschau des Jesaja hat sich immer wieder E. Bloch faszinieren lassen; was eigentlich sollte einen Theologen davon abhalten, den unkonventionellen Gedankengängen E. Blochs ein Stück weit zu folgen und christlichem "Heilsmaterialismus" im Lichte marxistischer Analysen aktuelle Konkretionen abzugewinnen?

Unter sozialpsychologischem Aspekt wiederum erweisen sich gewisse eschatologisch-utopische sowie die von G. v. Rad betonten heilsmateriellen Motive alttestamentlichen Heilsverständnisses als typische Züge einer "matrizentrischen" Moral, wie E. Fromm in sorgfältiger Analyse aufgedeckt hat. Diese Entdeckung kann den Religionspädagogen dazu anregen, die matrizentrischen Moralstrukturen der Bibel sorgsam zu beachten, sie mit den traditionell stärker betonten patrizentrischen Tendenzen auszugleichen und einer Synthese in Form einer fratrizentrischen Moral zuzuführen; und was wäre christlicher als die Wirklichkeit einer herrschaftsarmen Moral in einer Brüdergesellschaft?

Alttestamentlicher Heilsmaterialismus und die Vorstellung einer im Glauben an Jahwe geglückten Kultur emanzipierter Erotik (Hohes Lied) bieten schließlich überraschende Anstöße zur Überwindung des "unheilvollen" Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft, Geist und Natur, und inspirieren zu einer Vermittlung, wie sie auch in der philosophisch-psychoanalytischen Idee von einer "triebvernünftigen" Moral oder einer "emanzipatorischen Sinnlichkeit" vorschwebt.

Schon diese wenigen Andeutungen können vielleicht verdeutlichen, welchen Gewinn und welche Anschaulichkeit die exegetisch gesicherte Aussage vom alttestamentlichen "Heilsmaterialismus" erfährt, wenn man sie im Zusammenspiel interdisziplinärer Konvergenzargumentation neubeleuchtet, näher entfaltet und problemorientiert konkretisiert.

Nicht zuletzt umkreisen alle voraufgehenden Reflexionen die durchgehende religionspädagogische Grundintention dieser Arbeit, die darauf abzielt, das emanzipatorische Leitinter-

esse gegenwärtiger Religionspädagogik dingfest zu machen in der Entfaltung noch längst nicht abgegoltener Heils- und Freiheitserinnerungen, die immer auch Erinnerungen an ein christlich glückendes Leben sind. Die Darstellung dieser Glücksethik erfolgt im Blick auf typische Desiderate eines problemorientierten Religionsunterrichts. Auf ihn sollten sich die Intentionen christlicher Glücksethik inspirierend auswirken und so verhindern, daß er zu einem "unbeliebten Fach" (N. Havers) verkommt. Eine "Kultur christlicher Freiheit" würde allmählich jene kritische Sensibilität des christlichen Gewissens entbinden, die sich gegen die kleinhaltende Ausbeutung der Menschen durch "Tugend" wehrt und alle so tief verinnerlichten Formen eines ehtischen Puritanismus und Masochismus sprengt. Es ist ein Zeichen von Erlösung, wenn Christen bewußt "Abschied vom bürgerlichen Leben" (H. Cox) zu nehmen lernen. Der Religionslehrer sollte die ihm gegebene Chance nicht unterschätzen, emanzipatorische Sensibilisierungsprozesse anzustoßen, die Heil wieder in konkreten Situationen erfahren lassen und den "Verrat der Freude" (M. Scheler) korrigieren. Die utopische Mentalität, die aus der gefährlich-befreienden memoria Jesu Christi ihre Kraft zieht, kann den Religionslehrer zu erfinderischer Vermittlung noch längst nicht abgegoltener Hoffnungen, Freiheiten und Glücksmöglichkeiten inspirieren, wobei den Lernenden auch der Mut zu avantgardistischen Fehlern nicht genommen werden darf. Dabei wird ihm die emanzipatorisch-hedonistische Sensibilisierung junger Menschen ohne Realitätsverlust in dem Maße gelingen, wie er sich in der spannungsvollen Vermittlerrolle einer "Drehpunktperson"[37] einzurichten weiß.

Die logische Verknüpfung der vier Teile dieser Arbeit folgt der Einsicht, daß die Emanzipationsbemühungen als leitende Interessen in Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik durch vielfältige Phänomene einer "neutralisierten Religion" (D. Stoodt) und die aus ihnen resultierenden individuellen Pathologien und Neurosen in ihrer faktischen Wirkung blok-

kiert werden (Teile 1 und 2). Diese Beobachtung wird in der Frage nach den kulturpathologischen Ursachen unserer weithin freiheits- und glücksverdrängenden Moral auf ihren geistesgeschichtlichen, moralgeschichtlichen, sozialpsychologischen, ökonomischen und kirchensoziologischen Hintergrund hin ausgeweitet (Teil 3); insofern erweisen sich die ersten drei Teile der Arbeit als zwingende Konsequenz einer "realistischen Wissenschaft vom Ethischen", als die Bedingungen der Möglichkeit emanzipatorischer Glücksethik von vornherein mitreflektiert werden und den positiven systematischen Entwurf (Teil 4) vor Realitätsverlust bewahren.

Die Entfaltung des christlichen Eudämonismus ist durchgehend von der Paradoxie gekennzeichnet, daß Möglichkeit und Wirklichkeit des Glücks sich widerstreiten, so daß der aus der kranken Realität sich erhebende Wunsch nach menschenwürdigerer Existenz sich in Bilder einer konkret-utopischen Realität malen muß. Dennoch ist "die 'psychopathologische' Wirklichkeit ... die negative, gleichwohl einzige Folie, von der sich der Gedanke des vollkommenen Glücks eines gelebten Lebens abzuheben und in seiner Konkretion entzifferbar zu werden vermöchte"[38].

0 Materialien und Erkenntnisinteressen eines christlichen Eudämonismus

0.1 Annäherung an das Thema von der neueren Diskussion in Philosophie, Soziologie, Sozialpsychologie und der "hedonistischen Linken" her

In seiner "Kritik des Hedonismus" formuliert H. Marcuse den programmatischen Satz: "Die rigoristische Moral versündigt sich gegen die karge Gestalt, in der die Humanität überdauert hat; ihr gegenüber ist jeder Hedonismus im Recht."[1)]

Mit dieser These ergreift H. Marcuse Partei in dem alten Streit zwischen zwei Grundkonzeptionen der Ethik: Gegen die idealistisch-deontologisch geprägte Ethik mit ihrem Primat der Vernunft und rigoroser Pflichterfüllung plädiert er für eine teleologische Ethik, in der das Glück zur handlungsorientierenden Lebensmaxime erklärt wird. Die polare Entgegenstellung von Glück und Vernunft reicht bis in die antike Philosophie zurück und scheint sich seither gegen jeden Versuch eines Ausgleichs zu sperren. Historisch gesehen hat sich der Fortschritt der allgemeinen Vernunft -in Form einer bestimmten Gesellschaftsform, eines ökonomischen, philosophischen oder theologischen Systems, einer Idee, eines Geschichtssubjekts, des technologischen Sachzwangs usw.- häufig gegen das Lebensglück der individuellen Menschen durchgesetzt, so daß Hegel die Geschichte als "Schlachtbank" erscheint, "auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten, und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht wurden." Sein philosophisches Resümee

bringt er daher auf die These: "Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr. ... Glücklich ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genügt."[2)]

Gegen die resignative Verweisung des Glücks aus dem Bereich der konkreten gesellschaftlichen Organisation und hinein in die Innerlichkeit des privaten Individuums, gegen die Erklärung des Glücks zum Zufall oder seine Verlegung ins Jenseits - gegen die Verinnerlichung des Glücks und die Ontologisierung des Unglücks haben seit der Antike die hedonistischen und eudämonistischen Richtungen der Ethik protestiert.

Der Idealismus ist uns nicht nur als philosophische Epoche vergangen; er hat sich auch als ein Mittel erwiesen, den konkreten Menschen mit seinem Recht auf ein autonomes Leben zu übergehen: "Fast alles, was im Neunzehnten Jahrhundert gegen Hegel rebellierte, gegen die idealistische Haltung, deren gewaltigster Repräsentant er war; ist die Rebellion des atmenden einzelnen gewesen, der sein 'Leben', seine 'Existenz', sein 'Heil', sein 'Glück', (vier Worte für dasselbe!) nicht in Betracht gezogen fand."[3)]

Wie in der idealistischen Ethik die Autonomie der (Vernunft-) Person programmatisch von Glück und Genuß getrennt wird und sich darin bereits "die harte Seite des Disziplinierungsprozesses der modernen Gesellschaft" anmeldet, zeigt folgendes Textstück aus Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft": "In Absicht der Glückseligkeit glaubt endlich doch jedermann, die größte Summe (der Menge sowohl als Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens ein wahres, ja sogar das

> höchste Gut nennen zu können. Allein auch dawider sträubt sich die Vernunft. Annehmlichkeit ist Genuß. Ist es aber auf diesen allein angelegt, so wäre es töricht, skrupulös in Ansehung der Mittel zu sein, die ihn uns verschaffen, ob er leidend, von der Freigebigkeit der Natur, oder durch Selbsttätigkeit und unser eigenes Wirken erlangt wäre. Daß aber eines Menschen Existenz an sich einen Wert habe, welcher bloß lebt (und in dieser Absicht noch so sehr geschäftig ist), um zu genießen, sogar wenn er dabei andern, die alle eben so wohl nur aufs Genießen ausgehen, als Mittel dazu aufs beste beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen genösse: das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er tut, ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Wert; und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes Gut."[3a)]

Indessen haben beide Richtungen ethischen Denkens, der Hedonismus sowohl als auch die strenge Vernunftphilosophie, in abstrakter Form Möglichkeiten der gesellschaftlichen Organisation festgehalten, die auf eine künftige, bessere Gesellschaft hindeuten: "Die Vernunftphilosophie die Entwicklung der Produktivkräfte, die freie rationale Gestaltung der Lebensverhältnisse, die Herrschaft über die Natur, die kritische Autonomie der vergesellschafteten Individuen; der Hedonismus die allseitige Entfaltung und Erfüllung der individuellen Bedürfnisse, die Befreiung von einem unmenschlichen Arbeitsprozeß, die Freigabe der Welt zum Genuß."[4)]

Auf dem Hintergrund der materiellen, geistigen und technologischen Ressourcen der fortgeschrittenen Industriegesellschaften führt die Orientierung allein an der Ratio zur "Verlegenheit der Ethik": "Vernünftig zu handeln scheint uns selbstverständlich und leicht. Soweit auch wir uns in unserem

Handeln beschränkt sehen, so sind es die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, die es zur Wirkungslosigkeit verdammen ... Unbekannt ist uns das Übermaß mächtiger Affekte, die uns hindern könnten zu tun, was wir wollen. Die Unterdrückung des Leibes ist so gründlich gelungen, daß wir seiner nur noch gewahr werden, wenn er uns den Dienst versagt. Als Medium affektiver Ergriffenheit ist er nur der psychosomatischen Medizin bekannt: das Pathische ist zum Pathologischen herabgesunken." Aus dieser Analyse zieht Böhme -darin Marcuse nicht unähnlich- die Konsequenz: "Die Dürftigkeit der Affekte, der Mangel an Leidenschaften, die Armseligkeit der Bedürfnisse machen heute ihre Disziplinierung zu einer Absurdität. War die klassische Ethik eine Ethik des Handelns, so hätte man heute im Gegenzug eine Ethik der Empfänglichkeit zu fordern."[5)]

Die Beschwörung einer "Ethik des Pathischen" erweist sich als neuerliche Variante jener kritischen Materialsammlung gegen die These Freuds, wonach Kultur und Zivilisation auf der permanenten Disziplinierung und Unterjochung der menschlichen Triebansprüche beruhen, Triebverzicht und Aufschub der Bedürfnisbefriedigung zu den Voraussetzungen gesellschaftlichen Fortschritts zählen.

Soziologische und ökonomische Analyse haben inzwischen zu differenzierteren Erkenntnissen geführt. "Die Unterdrückung der Kultur ist in Mangelkulturen, in Kulturen also, in denen relativ große Knappheit an jenen Gütern und Diensten herrscht, die zur Reproduktion des Lebensprozesses der Gesellschaft nötig sind, durchaus sinnvoll."[6)] Als summum bonum der sich im Früh- und Hochkapitalismus ausbildenden Ethik galt daher: "Unterwerfung der

Naturtriebe unter die systematisierte Lebensführung", "der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens, so gänzlich aller eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkte entkleidet, so rein als Selbstzweck gedacht, daß es als etwas gegenüber dem 'Glück' oder dem 'Nutzen' des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint."[7)]

> Als die Hauptcharakterzüge des bürgerlichen Geistes faßt E. Fromm zusammen: "einerseits die Einschränkung des Genusses als Selbstzweck (speziell der Sexualität), den Rückzug von der Liebe und die Ersetzung dieser Positionen durch die lustvolle Rolle des Sparens, Sammelns und Besitzens als Selbstzweck, der Pflichterfüllung als obersten Wert, der rationalen 'Ordentlichkeit' und der mitleidslosen Beziehungslosigkeit zum Mitmenschen."[8)] Für die zunehmende Verdinglichung aller menschlichen Beziehungen ist der Tugend-Katalog des Dr. Benjamin Franklin typisch: "Unter den Tugenden, die Franklin für die wichtigsten hält (Mäßigkeit, Schweigsamkeit, Ordnung, Entschlossenheit, Sparsamkeit, Betriebsamkeit, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Reinlichkeit, Ruhe, Keuschheit und die später noch hinzugefügte ((!)) Demut), kommt die Caritas, Liebe oder Güte charakteristischerweise überhaupt nicht vor."[9)]

Im Zuge einer Entwicklung jedoch, die von der Kapital akkumulierenden, Konsumverzicht und -aufschub fordernden Gesellschaft der frühen Industrialisierungsphase zur Konsumtionsgesellschaft der späten Industrialisierungsphase mit ihren Tendenzen zu Überfluß und Vergeudung geführt hat, erscheint jede Ethik, die rigorose Moralforderungen wie Leistung und Pflichterfüllung, Sparsamkeit und Verzicht zu obersten Handlungsmaximen erhebt, als theoretische und praktische Konsequenz einer armen und dürftigen Gesellschaft, die strenge Arbeit und arbeitsorientierte Tugend zur Sicherung ihrer

ökonomischen Basis braucht. Rigoristische Ethik enthüllt sich der sozio-ökonomischen Analyse als ein Relikt aus der Zeit des aufsteigenden Früh- und Hochkapitalismus, dessen "anal-hortende Tendenzen"[10] zur Propagierung repressiver Tugenden geführt und den autoritär-masochistischen Charakter des typischen Kleinbürgers ausgebildet haben.[11]

Was sich unter der Perspektive philosophischer Ethik als Widerstreit von Vernunft und Glück darstellt und in soziologischer Betrachtung als moralische Konsequenz einer primär ökonomischen Notwendigkeiten folgenden Gesellschaftsorganisation formulieren läßt, das kann für die Absicht dieser einleitenden Skizze noch einmal unter sozialpsychologischem Aspekt als der Gegensatz von patrizentrischem und matrizentrischem Komplex zusammengefaßt werden.

"Der patrizentrische Komplex, jene Haltung, in der Pflichterfüllung und Erfolg zu den zentralen Motoren des Lebens gehören, während Glück und Lebensgenuß eine sekundäre Rolle spielen, stellt eine der mächtigsten Produktivkräfte dar, die für die ungeheuren wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen des Kapitalismus ausschlaggebend waren."[12]

Der patrizentrischen Gesellschaftsformation entspricht eine libidinöse Struktur bzw. ein Sozialcharakter[13], "in dem strenges Über-Ich, Schuldgefühle, gefügige Liebe gegenüber der väterlichen Autorität, Herrschlust gegenüber Schwächeren, Akzeptieren von Leiden als Strafe für eigene Schuld und gestörte Glücksfähigkeit dominierend sind."[14]

Der hedonistischen Ethik mit ihren Prinzipien universaler Freiheit, Gleichheit, Mitmenschlichkeit,

des Friedens und wohlüberlegter Sorge um materielles Wohlergehen und irdisches Glück korrespondiert dagegen der matrizentrische Komplex, charakterisiert durch ein "Gefühl optimistischen Vertrauens in eine unbedingte mütterliche Liebe, geringeres Schuldgefühl, geringere Stärke des Über-Ichs und stärkere Glücks- und Genußfähigkeit" - bei "gleichzeitiger Idealbildung im Sinne der Entwicklung der mütterlichen Qualitäten des Mitleids und der Liebe zu Schwachen und Hilfsbedürftigen."[15)]

Nach diesen Vorklärungen kann das generelle systematische Ziel der Arbeit folgendermaßen umschrieben werden: Christliche Ethik soll aus ihrem deontologischen Rigorismus und aus ihrer traditionellen Verbürgerlichung befreit und im Sinne des matrizentrischen Moraltyps als eine Kultur der Freiheit, der Sympathie, der Menschenfreundlichkeit und des "befreiten Eros" beschrieben werden; dabei gilt es, Elemente der bisher abgesperrten hedonistischen, eudämonistischen und lebensphilosophischen Strömungen der Ethik einzuholen in das "Konzept eines qualitativen Humanismus, einer qualitativen Glückstheologischen Ethik.

Die Neueinschätzung hedonistischer und eudämonistischer Elemente für den Aufbau einer menschenfreundlicheren, repressionsarmen und emanzipatorischen Moral ist möglich geworden im Zuge gesamtgesellschaftlicher Veränderungen.

Das Anwachsen der Produktivkräfte läßt zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit einen Zustand als realisierbar erscheinen, der bisher nur Inhalt von Märchen, Mythen und sozialeudämonistischen Utopien sein konnte, so daß man geneigt ist, der These zuzustimmen, daß "gerade die Errungenschaften der unterdrückenden Kultur die Vorbedingungen für die allmähliche Abschaffung der Unterdrückung zu

bieten" scheinen.[17)]

Wenn es stimmt (worauf alle Zeichen deuten), daß wir "auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft" sind, dann signalisiert dies Phänomen das Versagen des einseitig patriarchalisch-autoritären Systems samt seiner Prinzipien "der bedingten Liebe, der hierarchischen Strukturen, des abstrakten Denkens, der von Menschen gemachten Gesetze, des Staates."[18)]

Die Mobilisierung neuer geistiger und gesellschaftlicher Kräfte in den Prozessen allgemeiner Demokratisierung[19)] und zunehmender Emanzipation (der Frau, des Mannes, der Kinder, des sexuellen und politischen Verhaltens) könnte den Aufbau der gesuchten neuen Ethik fördern und stabilisieren.

Es können ferner konkrete Ansatzpunkte für die richtige These aufgezeigt werden, daß "das politische Leben, das als Bedingung für eine Kultur der Freiheit in unseren technologisch-ökonomischen Prozessen gilt, ... nicht auf jene Reserven der moralischen und politischen Imaginationen verzichten (kann), die sich in den gegenwärtigen Subkulturen und Gegenkulturen unserer technologischen Gesellschaft entfalten."[20)] In diesem Zusammenhang wird zu prüfen sein, ob z.B. die Tendenzen zum Antiautoritären und zur Bildung von Gruppen die Annahme stützen, daß gerade unter der politisch sensibel und aktiv gewordenen Jugend sich in wachsendem Maße matrizentrischen Trends entwickeln. Hat die sub- und gegenkulturelle Gruppe die Funktion der "Mutter" übernommen?[21)]

Nahezu alle der angedeuteten Entwicklungen in der gegenwärtigen Gesellschaft sind ambivalent. Nicht nur scheint die reine Negation patrizentrischer

Moralprinzipien eine Rückkehr zum matrizentrischen Komplex in undialektischer und regressiver Weise anzudeuten; auch der Verdacht ist begründet, daß sozialeudämonistische Phänomene längst Warencharakter angenommen haben und durch Kommerzialisierung und Verplanung in den allgemeinen Verwertungsprozeß systemstabilisierend wirken.

Dennoch soll in dieser Arbeit eine progressive Lösung beschrieben werden. "Die Gesamtgesellschaften neigen zur Affirmation, die Subkulturen zur Negation; die Synthese, die Aufhebung des Widerspruchs (die Weiterentwicklung auf eine höhere Stufe aufgrund der Negation unter Beibehaltung progressiver Aspekte der Affirmation) ist selten in Angriff genommen worden."[22)]

Friedrich Nietzsche hat in moralkritischer Absicht die philosophisch-poetische Vision jenes Menschen entworfen, der "Mut vor der eigenen Natur"[23)] besitzt und die Trennung des Rationalen vom Emotionalen überwindet, die "Vision jenes ganzheitlichen Menschen, der mit seiner leidenschaftlichen Vernunft und vernünftigen Leidenschaft die Fülle der kreativen Kräfte als höchster Form einer Selbstbestätigung des Menschen äußert und zur Grundlage der Humanität wird."[24)]

In kritischer Wendung gegen die streng formale, rigoristische Ethik Kants hat der "schwarze Nietzsche", wie E. Troeltsch Max S c h e l e r einmal nennt, einen "Apriorismus des Emotionalen", eine "emotionale Ethik" gefordert und zu begründen versucht.[25)]

0.2 Erkenntnisinteressen der Arbeit

Im Begründungszusammenhang eines christlichen Eudämonismus ziehen mindestens folgende Problemkreise erhebliches Interesse auf sich:

0.2.1 Gesucht werden die Konturen einer Ethik, die ihre Kategorien nicht aus einem formalen Rigorismus gewinnt, sondern "Sinngesetze des emotionalen Lebens" (Scheler) als Aufbauelemente in eine "Kultur neuer Sensibilität"[26] einbringt, einer Sensivität, die den Sieg der "Lebenswerte" über Aggressivität, Angst und Schuld ausdrückt und Menschen reizbar macht gegenüber Herrschaft sowie allen Formen entfremdeten, glück- und heillosen Lebens. Trotz kritischer Warnung soll gefragt werden, ob und inwieweit Emotionalisierung Grundlage dieser Sensibilität ist.[27]

0.2.2 Mit dem Begriff einer "materialen Ethik" verbindet z.B. Scheler den Vorschlag, die leibliche Trieborganisation des Menschen, seine Sinnlichkeit und Vitalität, ressentimentfreie Liebe und Sympathie, seine Neigungen und Gefühle nicht -wie Kant- als sittlich indifferent zu betrachten, sondern als positive "Wertmaterien" dem ethischen Entwurf einzufügen. Schelers Plädoyer für die endliche Überwindung des Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft nimmt nicht nur Nietzsches Motiv von dem "Mut vor der eigenen Natur" wieder auf, wonach "auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen, feiert"[28], es präludiert auch H. Marcuses "ästhetische Idee einer 'sinnlichen Vernunft'"[29] und die theoretischen Bemühungen gegenwärtiger anthropologischer Forschung, die Bedeutung der bio-sozialen Trieborganisation des

Menschen für die Entstehung und Tradierung von Werten zu erhellen.

Es gilt, neu zu fragen "nach der 'triebmäßigen', körperlichen, leiblichen Grundlage der Sensibilität, nach einer humanen Sinnlichkeit unter gegenwärtigen Bedingungen"[30], nach Elementen für eine "Anthropologie der Sinne" (Plessner).

0.2.3 Der Versuch, christliche Ethik aus ihrer rigoristischen Verbürgerlichung zu befreien und als "Kultur neuer Sensibilität", als "Kultur der Freiheit" zu entwerfen, muß sich dem Problem stellen, welche konkreten Realisierungschancen sich einer Glücksethik in emanzipatorischer Absicht bieten, welche Überleitungsstrategie sich dem Verdacht hoffnungsloser Illusion entziehen kann.

Eine der durchgängigen Thesen dieser Arbeit wird sein, daß der Ansatzpunkt für die Etablierung einer eudämonistischen Ethik in der konkreten Bedürfnisstruktur der Menschen zu suchen ist.

Wer die Menschen, ihr Gesellschafts- und Wertsystem verändern will, wird jene Bedürfnisse revolutionieren müssen, die im Zusammenhang der Durchsetzung des bürgerlich-kapitalistischen und patrizentrischen Systems sich stabilisiert haben. Im Programm einer kritischen Korrektur der bürgerlich-rigoristischen Bedürfnisprogrammierung wird eine neue Glücksethik, werden emotionelle und rationale Subkulturen, wird die Propagierung einer praxisumwälzenden Sinnlichkeit ihre progressive Funktion haben, wenn und insoweit es ihnen gelingt, "eine durch Herrschaft gesetzte und Herrschaft erhaltende Definition der Bedürfnisse" zu durchbrechen und mit "Erwartungshaltungen zu konfrontieren, die nicht der Logik dieses Kapitalismus selbst entstammen."[31]

Der Versuch, die traditionelle Ordnungsethik in eine emanzipatorische politische Veränderungsethik zu überführen, ist ein wichtiges Bemühen gegenwärtiger theologischer Arbeit.[32] Der Entwurf und die Verbreitung einer neuen Glücksethik intensiviert die Intentionen politischer Veränderungsethik, indem sie Einfluß nimmt auf die Veränderung der verfälschten menschlichen Bedürfnisse, auf die Umformung libidinöser Strebungen als potentiell gesellschaftsverändernder Energien[33] und auf die Aktivierung vitaler und emotionaler Bedürfnisse nach neuen Formen unentfremdeten Lebens, unverzerrter Kommunikation, nach größerer Freiheit und Glück mit gutem Gewissen. "Eine solche Veränderung wäre die 'triebmäßige' Basis für die während der langen Geschichte der Klassengesellschaft blockierte Freiheit."[34] Es muß das verbreitete Gefühl für Freiheit, das selbstverständliche Bedürfnis nach Glück und autonomem Leben der konkreten Befreiung vorangehen.

0.2.4 Emanzipation in der sensitiv-emotionalen Triebstruktur des Menschen anlegen heißt: sie ästhetisch vorbereiten! In der Bestimmung der ästhetischen Dimension schließen wir uns zunächst der begriffsgeschichtlichen Klärung und begrifflichen Neuprägung an, wie sie H. Marcuse in Anlehnung an Kants "Kritik der Urteilskraft" und in Weiterführung der Schillerschen Konzeption einer "ästhetischen Erziehung des Menschen" geleistet hat.[35]

Nach H. Marcuse kann der Begriff "ästhetisch" in "seinen beiden Bedeutungen von 'die Sinne betreffend' und 'die Kunst betreffend' dazu dienen, die Qualität eines schöpferischen Prozesses in einer Welt der Freiheit zu kennzeichnen. Die Methode

der Kunst annehmend, würde Technik subjektive Sensibilität in objektive Form, in Realität übersetzen";[36] das in dieser Antizipation intendierte Ziel wäre "ein Bündnis von befreiender Kunst und befreiender Technologie."[37]

Die in dieser Arbeit angezielte Ethik analysiert Phänomene für die in Kants "Kritik der Urteilskraft" und in Marcuses Kritik des Leistungsprinzips zentrale Behauptung, daß die ästhetische Dimension zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, zwischen Natur und Freiheit[38], zwischen "solidarisch-lustbetonter und konkurrenzasketischer Kultur des sozialen Verhaltens" (Vester) derart zu vermitteln imstande ist, daß im ästhetischen Ethos jene beiden Sphären menschlicher Existenz sich versöhnen, die unter dem Diktat repressiver Vernunft und daraus resultierender rigoristischer Ethik auseinandergetreten sind.

> Die ästhetische Imagination sieht das "Bild der Wiederversöhnung des Einzelnen mit dem Ganzen, des Wunsches mit der Verwirklichung, des Glücks mit der Vernunft"[39], während das geltende Realitätsprinzip diese Versöhnung in den aparten Sektor der Kunst oder der Utopie entrückt, ihre Übersetzung in den Bereich der Wirklichkeit aber als illusionär, subversiv oder pervers diffamiert. Im ästhetischen Ethos gewinnen Phantasie, Sinnlichkeit und vorgreifende Utopie eine kognitive Funktion und sind der "ewige Protest gegen die Organisation des Lebens durch die Logik der Herrschaft, die Kritik am Leistungsprinzip".

Will die Theorie einer ästhetischen Moral -trotz der Rede vom "Ende der Ästhetik"[40] -die Kraft einer praxiswendenden Kritik des Puritanismus und Rigorismus traditioneller Ethik gewinnen, dann muß sie vor mindestens zwei Fehl-Ansätzen abgeschirmt werden: vor jenem einer Renaissance klassisch-bürgerlicher Ästhetik und vor dem Verdacht einer systemimmanenten "Warenästhetik".

Zentrale Vorstellungen der klassisch-idealistischen Ästhetik verfallen dem Verdikt von K. Marx, nach dem die Theorie des Schönen und alle Philosophie des Genusses nie etwas anderes waren als die "geistreiche Sprache gewisser zum Genuß privilegierter gesellschaftlicher Kreise"[41]. Der klassische Ästhetizismus entfaltete sich in der Regel auf Kosten des beschädigten Lebens der Schlechtweggekommenen, kanonisierte Ideale der gesellschaftlich Arrivierten und war insofern klassenspezifisch und ideologisch.[42]

Insofern die neue ästhetische Moral ihre Kategorien aus einer kritischen Theorie der Ästhetik herzuleiten sucht, blendet sie die Widersprüche in der Gesellschaft und das in ihr akkumulierte Leiden nicht romantisierend aus, sondern entwirft angesichts dieses beschädigten Lebens die "konkrete Utopie" der neuen praktisch-politischen Sensibilität; diese macht sich bemerkbar in einer schöpferischen Triebstruktur, einer produktiv revoltierenden Phantasie und einer triebmäßigen Fundierung gesellschaftskritischen Bewußtseins. In dem Maße also, in dem Ästhetik in Form sinnlicher Sensibilisierung Gesellschaftskritik vorbereitet, verliert sie ihre verschleiernde, ideologische Funktion; sie hat vielmehr eine Irritationswirkung auf den affirmativ-versöhnlichen Charakter traditioneller Kunst sowie auf deren Bestreben, die künstlerische Wahrheit als irreal-fiktive in schönen Schein zu sublimieren.

> Die Tendenz bürgerlicher Kunst, im schönen Schein das Surrogat für eine humanere Realität genießen zu lassen, "ist begründet in der sozialen Funktion der ästhetischen Distanz. Kunst war stets, zuerst kultisch, dann ästhetisch, ein Bereich für sich, in dem die Menschen und ihr Leben in Bildern, abgehoben von der Realität, erschienen. Daraus resultierte

> die Konvention, daß Kunst nicht mit Realität kompatibel zu sein braucht oder es niemals sei. Psychologisch läßt sich die ästhetische Distanz als Sublimierung formulieren, gesellschaftlich als Entfremdung"[42a].

Die Kraft des Ästhetischen in der neuen Sensibilität bewährt sich dagegen darin, daß sie eine vom ästhetischen Sensorium der Menschen geformte Lebensiwrklichkeit nicht nur als "schön" vor-scheinen und allein im Sur-realistischen ihre Unabgegoltenheit erfahren läßt, sondern dadurch, daß die ästhetischen Bedürfnisse sozusagen zur "zweiten Natur" werden; daß die ursprünglich nur dem privilegierten Künstler eigene herrschaftsfreie Kreativität und Sensibilität allgemein werden und so den geistigen und materiellen Umbau der Gesellschaft innovieren - die Trennung des Ästhetischen vom Wirklichen allmählich aufhebend. So könnte im Anschluß an Kants ästhetische Theorie gesagt werden: Die Moral soll schön, das Schöne moralisch, d.h. politisch werden![43]

Sinnlichkeit, Triebbedürfnisse und schöner Schein erhalten im Horizont einer ästhetischen Ethik zwar die Bedeutung, Bedingungen der Möglichkeit qualitativ neuer Erfahrungen zu sein, haben aber faktisch -und hier liegt der zweite kritische Punkt in der Theorie der neuen Sensibilität als biopsychischer Fundierung neuer Empfindung und antagonistischer politischer Praxis- in der gegenwärtigen, kapitalistisch gelenkten Konsumtionsgesellschaft eine systemerhaltende Funktion: "diejenige, Ansatzpunkt für die Realisierungsnotwendigkeiten des Warenkapitals zu sein"[44]. Die ästhetische Dimension ist mitsamt ihrem produktiven, systemverändernden Potential längst als "Warenästhetik"

von den Verwertungsinteressen des Kapitals in Dienst genommen, wodurch die progressive Tendenz menschlichen Verlangens nach Triebbefriedigung, Glück und Freiheit in gesellschaftlichem Maßstab umgebogen wird zu "falschen Bedürfnissen". "Denn nicht nur die großen Menschheitsziele fallen aus dem Kapitalismus in Wirklichkeit heraus und müssen deshalb im Medium des Scheins unablässig wieder eingefangen werden, sondern auch die individuellen Triebziele."[45)]

Im Rahmen der Absatzsteigerung ist die Verschönerung der Waren als "ästhetische Innovation" zur "anthropologischen Instanz" geworden, die die gesamte Organisation des Menschen einer permanenten Revolutionierung im Sinne des Verwertungsinteresses unterwirft.

In den von Haug analysierten Realisationsproblemen Warenästhetik, Technokratie der Sinnlichkeit und Triebmodellierung erscheinen produktive Einbildungskraft und sinnlich-triebhafte Bedürfnisstruktur der Menschen methodisch mißbraucht und als Instrument der "Politik des Kapitals" (J. Huffschmid): " "Die Phantasie ist gegenüber dem Prozeß der Verdinglichung nicht immun geblieben."[46)]

Die Einsicht nun, daß Glück offensichtlich nur noch als Prämie für Systemkonformität fungiert; daß Freiheit zur "Freiheit des Habenmüssens" degeneriert; daß das Realisationsproblem unmittelbar die Ethik bestimmt, insofern die "Warenästhetik" um eine 'Warenethik" sich ergänzt und Ethik nurmehr "industriell erzeugt" wird[47)] - diese Einsicht in die perfekte Integrationskraft des Avantgarde-Kapitalismus[48)] läßt den Entwurf einer Glücksethik in praktisch-kritischer Absicht als nahezu sinnlos erscheinen.

Gegen jede resignative Abdankung von Moral- und Gesellschaftskritik verfolgt diese Arbeit dennoch das Ziel, in der Ausarbeitung einer ästhetischen Ethik - deren Propagierung im Horizont einer progressiven Theorie und Praxis der Schule heute bereits möglich ist und deren gesellschaftskritische Ausbreitung die zur "Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung" erneuerte Kirche öffentlichkeitswirksam und institutionell absichern könnte - einen systemsprengenden Widerspruch der Warenästhetik auszunutzen:

"Die Agenten des Kapitals können mit ihr nicht machen, was sie wollen; vielmehr können sie es nur unter der Bedingung, daß sie machen oder erscheinen machen, was die Konsumenten wollen. Die Dialektik von Herr und Knecht in der Liebedienerei der Warenästhetik ist doppelbödig ..."[49] Was nur mit Schein befriedigt, macht eher hungrig als satt und entbindet auf die Dauer eine eigene, progessive Dynamik. "Manipulative Phänomene sprechen daher immer noch die Sprache wirklicher Interessen, wenn auch gleichsam als Fremdsprache der bis zur Unkenntlichkeit verzerrten und entfremdeten Interessen."[50]

> Gesellschaftskritische Theorien besonders sozialistischer Prägung wurden bisher zu ausschließlich im Rahmen der Entfaltung der Produktivkräfte gebildet - sozusagen orthodox marxistisch und gegen Max Weber. Die Ansatzpunkte zur Definition und zum Aufbau qualitativ neuer gesellschaftlicher Verhältnisse scheinen heute großenteils außerhalb der Sphäre der Produktion zu liegen, worauf A. Klönne aufmerksam macht: "Zwar bildet die industrielle Produktion nach wie vor den Kern der ökonomischen Herrschaft, nämlich die Ebene, auf der sich Kapitalverwertung vollzieht, aber die ökonomischen Funktionen, auf die sich dieses System stützt, werden in immer größerem Umfange außerhalb der Sphäre der Produktion geleistet, und die kon-

kreten Erfahrungsmöglichkeiten der Irrationalität dieses Systems liegen heute, auch für die produzierenden Arbeiter, zum erheblichen Teil außerhalb der Produktion. Nicht zufällig haben sich antikapitalistische Kampagnen in den letzten Jahren auf Ebenen entwickelt, die (wenn man dieses kategoriale Schema beibehalten will), der Sphäre der Konsumtion zuzurechnen sind ... Derartige Ansatzpunkte für Alternativbewegungen, die in früheren Phasen des Kapitalismus in der Tat als peripher gelten mußten, liegen heute bereits im Zentrum der Legitimation oder Nicht-Legitimation des herrschenden Systems. Nur ein unmarxistisches Verständnis der marxistischen Theorie kann zu der Auffassung verleiten, daß thematische Ansatzpunkte, die zu Zeiten d e s Kapitalismus, wie ihn Marx vorfand, zu Recht als utopistisch angesehen wurden, unter den Bedingungen des staatlich verschränkten Hochkapitalismus zwangsläufig immer noch diesen utopischen Charakter haben müßten!"[51)]

0.2.5 Gegen die historisch wirksamen Tendenzen zur Totalisierung institutioneller, bürokratischer und technologischer Rationalität, gegen ethischen Rigorismus und Bindung an die Warenform könnte christliche Glücksethik das Recht der Menschen auf Selbstdefinition seiner Bedürfnisse und den Primat einer ästhetischen Moral hochhalten. Hedonistische und eudämonistisch inspirierte Moral ist unentfremdete Moral, insofern die Abstraktion der Menschen von Vitalwerten, von Freude und Genuß Momente faktischer Entfremdung darstellen. Gegenüber dem Verdacht einer privatistischen "funmorality" zeigt christlicher Eudämonismus eine eminent gesellschaftskritische Spitze, da er das abgesperrte gesellschaftsutopische Potential des Hedonismus handlungsanweisend definiert.
Die ästhetischen Bedürfnisse haben -im Rahmen einer neuen Ethik kultiviert- ihre eigene sozio-politische Brisanz, denn "sie sind Ansprüche des menschlichen Organismus, Geistes und Körpers auf eine Erfüllung, die nur im Kampf gegen die Institutionen erzielt

werden kann, die durch ihr Funktionieren diese Ansprüche verneinen und verletzen.

Der radikale gesellschaftliche Gehalt der ästhetischen Bedürfnisse wird offenkundig, wenn das Verlangen nach ihrer elementarsten Befriedigung in eine Gruppenaktion größeren Ausmaßes übersetzt wird."[53)]

Die zur"zweiten Natur", zu einer Art "Instinktbarriere" geformten ästhetisch-vitalen Bedürfnisse sperren sich auf die Dauer nicht nur gegen Scheinbefriedigungen, sondern sprengen auch die subtilen Formen infantiler Gehorsamsmoral und damit die zur Erhaltung autoritärer Herrschaft geeignete Psychostruktur.[54)] Das theologische Plädoyer für menschliches Glück hat seine kritische Pointe eben darin, daß die ästhetische Dimension "als eine Art Eichmaß für eine freie Gesellschaft dienen" kann.[55)] Eine Kultur der Freiheit ist nicht denkbar ohne die erlebte Wirklichkeit des Glücks.

0.2.6 "Die Vorstellung, daß Eros und Agape letzten Endes doch ein und dasselbe sein könnten - nicht, daß Eros Agape wäre, aber wohl Agape Eros - klingt nach fast 2000 Jahren Theologie wohl merkwürdig" (H. Marcuse, 1970, 208).
Glücksverneinender Rigorismus hat die christliche Frohbotschaft weitgehend zu einer Drohbotschaft verkommen lassen. Auch der befreiende Zunder christlicher Heilsverheißungen ist unter den Mechanismen kirchlich-dogmatischer Vermittlung fast erloschen. Und doch gilt schon zur Zeit Jesu das Wort <u>Evangelium</u> selbst "unmißverständlich als religiös-politisches Heilswort fürs Ende des konkreten Elends, für den Beginn des konkreten Glücks."[56)]

Man wird fragen müssen, ob und inwieweit Religionspädagogen mit Hilfe solcher Glücksethik Sensibilisierungsprozesse anzustoßen vermögen, die Heil wieder in konkreten Situationen emotional und vital erfahren lassen. Nach dem "Verrat der Freude" (Scheler) in der Ethik könnte die gesuchte neue Ethik Evangelium als frohmachende Botschaft verstehen und Glückserfahrungen als Heilserfahrungen deuten lassen. Angesichts der Vergöttlichung der Verdrängung im Dienste des Leistungsprinzips und gegen den Ausschluß des Erotischen aus dem Religiösen müssen Menschen wieder "für die Freude gewonnen werden, wenn die Menschheit im ganzen gebessert werden soll."[57)]

Das geglückte humanum wieder Heil und das bedrohte, verkrümmte und entfremdete humanum wieder Unheil[58)] nennen, das wäre der endliche Abschied von jeder Privatisierung oder Idealisierung des Glücks (bzw. Heils) und von jeder Ontologisierung des Unglücks (bzw. Unheils).
Die Kritik am bürgerlich-rigoristisch überformten Christentum läßt sich von dem Glauben leiten, "daß es eine Menschenfreundlichkeit Gottes gibt, die uns als freie und glücksfähige Menschen leben, atmen und genießen läßt"[59)].
Nicht zuletzt erfordert der eschatologische "Möglichkeitssinn"[60)] der Christen den Entwurf einer gesellschaftsutopischen, ästhetischen Ethik. Allein theologische Vernunft kann letztlich Glück, das der modernen Sozialtechnologie und Fortschrittsprogrammierung als Strukturrisiko verdächtig erscheinen muß, als positives Moment am Gesellschaftssystem qualifizieren und daher <u>für</u> einen Freiheits- und Glücksüberschuß und <u>gegen</u> den Ordnungsüberhang neuzeitlicher Systemtheorien plädiert.[61)] Christen glauben, daß die Geschichte als ganze unter dem

"eschatologischen Vorbehalt" Gottes steht. Durch diesen Vorbehalt gegenüber jeder abstrakten Fortschrittsplanung schützt christlicher Glaube den einzelnen augenblicklich lebenden Menschen davor, nur als Mittel und Material für die Herbeiführung einer prognostizierten Zukunft zu dienen und sein Recht auf Glück und ein autonomes Leben an den Fortgang des Gesellschaftsprozesses zu verlieren.[62)]
Eschatologischer Zukunfts- und Möglichkeitssinn läßt Christen in biblischen Zentralbegriffen wie Heil, Himmel, Gnade, Vollendung, Reich Gottes Imaginationen eines erlösten, eines geglückten Lebens erspüren. Ohne das "Gedächtnis des akkumulierten Leidens" (Adorno) als negatives Bewußtsein von künftigem Glück abzuschütteln, hält Eschatologie die "gefährliche Erinnerung" (Metz) an den verheißenen "neuen Himmel" und die "neue Erde" hoch; doch ohne Himmel schon in diesem Jammertal wäre eschatologische Hoffnung nichtig![63)]
"Das ganze Ziel des Menschen besteht darin, glücklich zu sein. Jesus Christus ist nur gekommen, um uns dazu zu verhelfen."[64)]
Die Explikation der Erkenntnisinteressen dürfte zugleich die m e t h o d i s c h e Wende sichtbar gemacht haben, die die ethische Neuorientierung dieser Arbeit leitet. Die Kant-kritische Wende Schelers von einer nur formalen, rationalen und normativen Ethik mitvollziehend, soll weniger oder zumindest nicht in erster Linie danach gefragt werden, was wir <u>tun sollen</u>, sondern vielmehr, wie wir <u>leben können</u> - "diese zweite Frage ungestellt und unbeantwortet zu lassen, ist das schwere Versäumnis der meisten modernen Ethiken."[65)] Hinter der Formulierung Kamlahs verbirgt sich nicht nur der Impuls, Ethik (wieder) als ars vitae zu fassen, sondern -tiefer- die Reflexion auf die Bedingungen der

Möglichkeit solcher lebenspraktischer Ethik, d.h. die Frage nach den "wahren Bedürfnissen" der Menschen und deren Verwirklichungsmöglichkeit!

Vermeidet man das philosophisch und theologisch eingeschliffene Vorurteil, mit dem Terminus "Hedonismus" den "Garten der Lüste" oder Horazens "Schweinchen aus der Herde Epikurs" zu assoziiren[66] -ohne jedes Gespür für das konkret-utopische und insofern normen- und gesellschaftskritische Potential hedonistischer Ethik- und Eudämonismus als nachträgliche Ethisierung der zur Wohlstandsgesellschaft aufgeschminkten Physiognomie des Spätkapitalismus zu ironisieren[67], dann könnte man das hedonistisch-eudämonistische Motiv in der Ethik als kairologische Suche nach den "wahren Bedürfnissen" der Menschen definieren, wobei die Ergebnisse und theoretischen Konstrukte der empirischen Humanwissenschaften in die Definition der neuen Wertmuster einfließen müssen.

In abkürzender Vereinfachung lassen sich die Grundintentionen einer christlichen Glücksethik auf folgende Formulierungen bringen:

Nach der negativen Seite hin ist Glücksethik Kritik an der überkommenen rigoristischen Schuldmoral, die die "Antriebskräfte des menschlichen Selbst depotenziert", dadurch eine "effektive Entwicklung auf eine humanere Welt hin blokkiert" und sich "in ihrer grundsätzlichen Ethosgebundenheit generell als archaisch und präratio-nal" erweist.[68]

In ihrer positiven Absicht ist christliche Glücksethik ein Beitrag zu einer "hedonistischen Aufklärung". Im Rahmen einer nicht mehr naiven, sondern "abgeklärten Aufklärung" (N. Luhmann) richtet sich emanzipatorische Sensiblität auf das humane Potential einer in der bisherigen Ethikgeschichte weithin disqualifizierten, "unverstandenen Sinnlichkeit" (H. Burkhardt). Aspekte einer neuen "Anthropologie der Sinnlichkeit" artikulieren sich gegenwärtig in Theoremen wie dem der "emanzipatorischen Sinnlichkeit" (A. Schmidt), in dem "Recht auf Lust" (A. Grabner-Haider), in dem "Recht auf Glück" (G.W. Martin), in dem "Recht auf Zärtlichkeit" (Humanistische Union).

Die Ausführungen vor allem des vierten Teiles dieser Arbeit müssen erweisen, ob und inwieweit sich die biblischen Impulse hedonistischer Religiosität im Kontext solcher Theoreme auslegen und "operationalisieren" lassen.

1. Teil

Das Emanzipationstheorem als erkenntnisleitendes Interesse in Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik : Darstellung und Kritik

"Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine spezifisch praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands revolutionäre Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die Reformation. Wie damals der Mönch, so ist es jetzt der Philosoph, in dessen Hirn die Revolution beginnt."
K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung

1.1 Kritische Theorie und kritische Erziehungswissenschaft

In der gegenwärtig geführten schultheoretischen, erziehungswissenschaftlichen und curricularen Diskussion figuriert das Stichwort "Emanzipation" als inspirierende Leitidee. Dabei ist Emanzipation nicht als oberstes Lernziel gemeint, aus dem ein System zu erwerbender Qualifikationen einfachhin abgeleitet werden könnte. Es wird vielmehr auf die "heuristische Funktion" verwiesen, die dem Emanzipationstheorem zufällt: Die Orientierung am Leitbegriff der Emanzipation "ermöglicht, jene Curriculumelemente zu finden und zu beschreiben, die ein Mehr an Aufklärung, an Entscheidungsfähigkeit und Selbständigkeit gewährleisten" und den Schüler "zu selbständigem Denken, kritischer Reflexion und rationaler Stellungnahme" befähigen.[1)]

Es zeigt den deutlich aufklärerischen Grundzug gegenwärtiger pädagogischer Theoriebildung, wenn mit den weithin synonymen Begriffen "Mündigkeit", "Emanzipation", "Selbstbestimmung" als oberstes

pädagogisches Prinzip die "Aufhebung von Verdinglichung und Selbstentfremdung des Menschen" intendiert wird, das heißt, "die Befreiung ... der Heranwachsenden in dieser Gesellschaft aus Bedingungen, die ihre Rationalität und das mit ihr verbundene gesellschaftliche Handeln beschränken"[2].

Keineswegs alle Vertreter der Erziehungswissenschaft sehen die Aufgaben der pädagogischen Theorie und Praxis an die Entfaltung des emanzipatorischen Interesses gebunden. Nicht alle Konzepte vermeiden die stets naheliegende Gefahr einer schon von Kant kritisierten privatistisch oder rationalistisch verkürzten Emanzipation. "Die Gesamttendenz geht jedoch unverkennbar in die angedeutete Richtung. Viele gewichtige Momente in Erziehung, Unterricht, Schul- und Bildungspolitik sowie im Selbstverständnis der Pädagogik als Wissenschaft können nur unter der Perspektive einer unaufgebbaren Verantwortung für den einmal begonnenen Weg der Aufklärung als Weg zur Mündigkeit des einzelnen und der Gesellschaft begreifbar werden."[3]

Der gegenwärtige Sprachgebrauch von Emanzipation und die damit angezielten Intentionen sind nur zu verstehen im Zusammenhang der Wende der geisteswissenschaftlichen Pädagogik, wie sie bis Ende der 50er Jahre in Deutschland repräsentativ war, zu einer kritischen Erziehungswissenschaft.[4] Eine kurzschlüssige, monokausale Erklärung des mehrsträngigen Begründungszusammenhangs dieses Umschlages vermeidend, nennt Derbolav[5] drei Gründe, die ihm für die rasche Adaption des Emanzipationstheorems in die pädagogische Theorie maßgebend gewesen zu sein scheinen: 1. "Das Be-

dürfnis nach Legitimierung des Praxisbezugs der Pädagogik gegenüber dem Einspruch des konsequenten Empirismus, 2. das marxistisch-revolutionäre Pathos, das dem Emanzipationsgedanken anhaftet und 3. nicht zuletzt die Tatsache, daß schon innerhalb der geisteswissenschaftlichen Pädagogik dem dialektischen Verständnis des Theorie/Praxisbezuges - vor allem bei Theodor Litt - gründlich der Boden bereitet war."

Ohne Zweifel gab in Deutschland den entscheidenden Anstoß zu einer Neuorientierung der Erziehungswissenschaft die Kritische Theorie der Frankfurter Schule. Auf der Linie der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften seit Dilthey, besonders aber seit dem Positivismusstreit in der deutschen Soziologie[6], formulierte J. Habermas in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung 1965 drei Wissenschaftsmodelle, denen er jeweils ein bestimmtes leitendes Erkenntnisinteresse zuordnete.

"Für drei Kategorien von Forschungsprozessen läßt sich ein spezifischer Zusammenhang von logisch-methodischen Regeln und erkenntnisleitenden Interessen nachweisen. Das ist die Aufgabe einer kritischen Wissenschaftstheorie, die den Fallstricken des Positivismus entgeht. In den Ansatz der empirisch-analytischen Wissenschaften geht ein technisches, in den Ansatz der historisch-hermeneutischen Wissenschaften ein praktisches und in den Ansatz kritisch orientierter Wissenschaften jenes emanzipatorische Erkenntnisinteresse ein, das schon den traditionellen Theorien uneingestanden, wie wir sahen, zugrunde lag."[7]

> Mit Recht hat H. Albert darauf hingewiesen, daß die von Habermas vorgetragene Lehre von den Erkenntnisinteressen "in mancher Hinsicht an die nicht minder problematische Schelersche Lehre von den Wissensformen erinnert." Habermas entwerfe eine Trichotomie von Wissensarten, "die ihrer Konstruktion und der mit ihr verbundenen Bewertung nach ziemlich genau der Schelerschen Hierarchie von 'Herrschafts- oder Leistungswissen', 'Bildungswissen' und 'Heils- oder Erlösungswissen' entspricht." H. Albert kritisiert die Klassifizierung von Habermas als "das Produkt einer Säkularisierung der Schelerschen Konzeption, einer Reinigung dieser Auffassung von Elementen einer religiös bestimmten Metaphysik, wobei charakteristischerweise eine geschichsphilosophisch formulierte Ideologiekritik die Stelle des Schelerschen Heils- oder Erlösungswissens einnimmt." Albert merkt ironisch an, "daß die Schelersche Auffassung von Habermas in diesem Zusammenhang weder diskutiert noch überhaupt erwähnt" werde und daß es naheliege, "die Schelersche Lehre als die katholische und die Habermas-Apelsche als die protestantische Version" einer Auffassung anzusehen, in der sich eine dem Baconschen Mythos verwandte Deutung der Naturwissenschaft erhalten habe, "die populären Anschauungen sehr entgegenkommt" und durch den "Mangel an geistesgeschichtlicher Information" attraktiv wirke.[8)]

Nicht primär die wissenschaftstheoretische Kontroverse selbst zwischen Hermeneutik und kritischem Rationalismus ist für die theologische und religionspädagogische Absicht dieser Arbeit von Belang (vgl. jedoch S.62 ff.), vielmehr dürfte das hinter dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse sich verbergende religiöse Motiv des Heils- und Erlösungswissens für die religionspädagogische Adaption des Emanzipationsbegriffes von nicht zu übersehender Bedeutung sein. Doch davon soll sogleich noch einmal die Rede sein.

Kritische Theorie bedeutet für Habermas zugleich Instrumentalisierung der empirisch-analytischen Verfahren unter dem Primat der "Erfahrung der eman-

zipatorischen Kraft der Reflexion", wie Habermas in Anknüpfung an Hegels Phänomenologie formuliert.[9] "Technisches und praktisches Erkenntnisinteresse können erst aus dem Zusammenhang mit dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse der vernünftigen Reflexion als erkenntnisleitende Interessen unmißverständlich ... begriffen werden."[10]

In der Selbstreflexion fallen Erkenntnis um der Erkenntnis willen wie auch das Interesse an Mündigkeit, Selbstbestimmung und Emanzipation zusammen, Vollzug der Reflexion ist identisch mit Bewegung der Emanzipation. Denn "Vernunft steht unter dem Interesse an Vernunft. Wir können sagen, daß sie einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse folgt, das auf den Vollzug der Reflexion als solchen zielt"[11].

Wenn Habermas Erkenntnis und Interesse unter dem Begriff der Emanzipation verschränkt, verbindet er damit idealistische und marxistische Theorie, er verbindet Kant und Hegel mit Marx und Freud, welche das Emanzipationstheorem insofern entscheidend differenziert haben, als durch ihre Reflexionen und Analysen zu den philosophischen auch sozioökonomische, gesellschaftskritische und psychoanalytische Kategorien hinzugewonnen worden sind. Erst in dieser Verschmelzung scheint das Programm Kants realisierbar geworden: "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen."[12]

Schon Kant wendet sich gegen eine rationalistisch oder privatistisch halbierte Aufklärung, wenn er die Freiheit fordert, "von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen"[13].

Aufklärung und kritisch emanzipative Reflexion sind eben nicht rein theoretisch oder vom privaten Subjekt, nicht in "Einsamkeit und Freiheit" zu realisieren, kritische Vernunft ist vielmehr an die gleichzeitige Herstellung der notwendigen Öffentlichkeit, der soziopolitischen Voraussetzungen in der Gesellschaft gebunden.

In den bisher überschaubaren Entwicklungslinien wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und psychischer Befreiung glaubt L. Rütti folgende Charakteristika des Emanzipationsprozesses zu erkennen:

"1. Freiheit ist ein geschichtlicher Prozeß, in dem sich der Mensch - in seiner Gesellschaftlichkeit - als Subjekt der Geschichte versteht und in der Geschichte seine freie Selbstverwirklichung sucht.
2. Emanzipation bedeutet daher nicht - möglichst weitgehende - Befreiung von der Gesellschaft, sondern die freie und verantwortliche Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse.
3. Emanzipation ist daher notwendig verbunden mit einer umfassenden und intensiven Politisierung aller Menschen und aller Lebensbereiche. Das Politische kann nicht auf einen bestimmten Sektor der menschlichen Existenz oder auf bestimmte Institutionen beschränkt bleiben. Die Errichtung der 'Polis', einer solidarischen und so emanzipierten Gesellschaft, von ihrer wirtschaftlichen Basis her betrifft den ganzen Menschen; sie ist

der Ort der kritischen Freiheit und das kollektive Feld der menschlichen Verwirklichung.
4. Der Prozeß der Emanzipation erscheint als 'evolutionär' -im Sinne einer harmonisch-linearen Entwicklung innerhalb eines vorgegebenen Rahmens- nur unter Voraussetzung des jeweils erreichten Zustandes und in der Perspektive der darin Privilegierten und daher an der Erhaltung des status quo Interessierten. In Wirklichkeit aber ist die bisherige Freiheitsgeschichte an ihren entscheidenden Stellen revolutionär vorangetrieben worden. Sofern das Politische auf Emanzipation ausgerichtet ist, hat es notwendig konflikthaften Charakter.
5. Die Freiheitsgeschichte vollzieht sich dialektisch. Jede der bisherigen Freiheitsbewegungen hat ihre spezifischen Gefahren der Perversion und bedarf der Korrektur durch die vorangegangenen und durch neue Ansätze; sonst drohen die bereits errungenen Freiheiten wieder verloren-zu-gehen. Jede dieser Freiheitsverwirklichungen ist geschichtlich vorläufig und geschichtlich ambivalent."[14)]

Maßgebliche Vertreter der Erziehungswissenschaften wie Blankertz, Schaller/Schäfer, Klafki, Mollenhauer, Gamm, Lempert u.a. haben im Anschluß an die Kritische Theorie der Frankfurter Schule eine auf dem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse basierende kritische Erziehungswissenschaft zu begründen versucht.
Der Zusammenhang wird greifbar, wenn z.B. Klafki den Begriff kritische Erziehungswissenschaft so definiert:
"Kritisch wird hier in einem ähnlichen Sinne verstanden, wie etwa die Gesellschaftstheorie der so-

genannten Frankfurter soziologischen bzw. sozialphilosophischen Schule, die vor allem durch die Namen Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Jürgen Habermas bezeichnet werden kann, sich als kritische Theorie versteht. Kritische Theorie in diesem Sinne schließt ein ganz bestimmtes Erkenntnisinteresse mit ein, nämlich ein auf Gestaltung oder Veränderung der Praxis gerichtetes Interesse."[15)]

> In diesem Zusammenhang gehören die Beobachtungen K.G. Fischers und C. Willekes, daß der Begriff Emanzipation bis vor wenigen Jahren gar nicht oder nur selten im Kontext erziehungstheoretischer Reflexion anzutreffen war. So fehlte noch 1964 im Register des Fischer-Lexikons der Pädagogik (hg. v. H.H. Groothoff) das Stichwort Emanzipation völlig, während schon vier Jahre später im Funkkolleg Erziehungswissenschaft emphatisch gesagt werden kann, daß sämtliche Beiträge "an der Leitvorstellung 'Emanzipation' orientiert" sind (III 162).[15a)]

Die Begründung einer emanzipatorischen Pädagogik durch Rezeption des Emanzipationsbegriffs, wie ihn z.B. Mollenhauer in engstem Anschluß an die kritischen Reflexionen von Habermas auszuarbeiten sucht, sieht sich allerdings nicht ohne Grund kritischen Einwänden vornehmlich marxistischer Provenienz ausgesetzt, sie sei "in der Tat eine halbierte E(manzipation, d. Verf.). Sie geht davon aus, daß E eine Sache wesentlich des Bewußtseins wäre." "Die gesellschaftlich bedingten Grenzen von Pädagogik werden nicht gesehen. Das ist um so bedauerlicher, weil hier mit der Aufnahme des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses der herkömmlichen bürgerlichen Pädagogik ein Weg aus ihrer Sackgasse gezeigt werden könnte, der nun bei Mollenhauer u.a. wieder in der Sackgasse endet."[16)]

Das Ungenügen eines stark formalisierten, systemkonformen Emanzipationstheorems hat inzwischen zur Erstellung neuer, den "bürgerlichen" Rahmen schultheoretischer Ansätze sprengender Konzepte geführt, in denen die Implikate des Emanzipationsbegriffs systemkritisch entfaltet und in den Kontext gesamtgesellschaftlicher Emanzipation gestellt werden.

In seiner "Streitschrift für die Emanzipation von Lehrern und Schülern" vertritt H.-J. Gamm die These: "Die Emanzipation der Gesellschaft über ihre Bildungseinrichtungen wird zum zentralen Problem unserer Zeit."[17] Die darin implizierten politischen Problemstellungen werden präzisiert in dem Sammelband "Erziehung in der Klassengesellschaft"[18]. Als "Einführung in die Soziologie der Erziehung" legen Mitarbeiter der Abteilung für Erziehungswissenschaft an der Frankfurter Universität Versuche vor, "verschiedene zentrale erziehungswissenschaftliche Fragen im Kontext der Klassengesellschaft zu präzisieren", "die Ausgangslage und einige Ansatzpunkte emanzipatorischer Praxis zu klären" und daraus "verschiedene Strategien politisch-emanzipatorischer Veränderung" abzuleiten.[19]

Die systemkritische Radikalisierung des Interesses an Emanzipation wie auch zugleich die Tendenz, emanzipierende Erziehung an konkreten didaktischen Aufgaben und politischen Prozessen festzumachen, wird nirgends deutlicher als in den von dem Frankfurter Autorenteam formulierten "Thesen zu emanzipatorischer Erziehung"[20]:

"1. Emanzipatorische Erziehung ist kein pädagogischer Grundbegriff, sondern die sozialwissenschaftlich fundierte Theorie und Praxis des politischen Kampfes. Sie steht auf der Seite der Unterdrückten.

2. Dieser Kampf beginnt mit der Bildung von Freiräumen in gesellschaftlich relevanten Institutionen. Emanzipatorische Erziehung muß von ihr gewonnene Freiräume politisch nutzen, jedoch nicht in ihnen verharren oder sich auf sie abdrängen lassen. Sie muß die kompensatorische Funktion des demonstrativen Nonkonformismus durchbrechen, um gesellschaftsverändernd und nicht stabilisierend zu wirken.
3. Freiräume emanzipatorischer Erziehung können in dieser Gesellschaft primär in den Bildungsinstitutionen geschaffen werden. Während die Universität vorläufig nur eine Basis für die ohnehin Privilegierten bieten kann, ist die Gesamtschule die zentrale Basis emanzipatorischer Erziehung.
4. In den geschaffenen repressionsarmen Freiräumen (in Schulen, politischen Klubs usw.) kann die Vorbereitung auf den Kampf gegen die autoritäre Leistungsgesellschaft durch emanzipatorische Erziehung geschehen. Das bedeutet die Entwicklung von Ich-Stärke und kritischem Bewußtsein der am Lernprozeß Beteiligten sowie theoretische Fundierung und politisches Lernen des emanzipatorischen Kampfes.
5. Emanzipatorische Erziehung muß von der konkreten gesellschaftlichen Erfahrung der Lernenden (also auch der Lehrer) ausgehen, die sich vor allem als beschränkte Spracherfahrung, Sexualerfahrung und ästhetische Erfahrung manifestiert.
6. Politisches Lernen wird daher besonders wirksam im Bereich der Spracherziehung, Sexualerziehung, ästhetischen Erziehung. Politisches Lernen in diesem Sinne muß sich zugleich als politisches Handeln artikulieren.

7. Emanzipatorische Erziehung muß in den von ihr geschaffenen Freiräumen die Erfahrung besserer Möglichkeiten des Zusammenlebens vermitteln. Das bedeutet:
   a) die Erfahrung 'herrschaftsfreier sprachlicher und visueller Kommunikation aller mit allen';
   b) die Ermöglichung libidinöser Gruppenerfahrung im 'Erlernen der Liebe';
   c) die Abschaffung des autoritären Tausch- und Konkurrenzprinzips im Erziehungsprozeß (Zensuren usw.) als Voraussetzung der Erfahrung solidarischen Handelns;
   d) die Aufhebung nichtlegitimierter und irrationaler Herrschaft und Autorität im Erziehungsprozeß.
8. Soweit sich emanzipatorische Erziehung im partikularen Bereich der Erziehungsinstitutionen vollzieht, ist sie der Dialektik zwischen partikularen Bereichen und Gesamtbereich unterworfen. Veränderungen im Ausbildungssektor - auch seine Demokratisierung - sind partikulare Veränderungen.
9. Kollektive Emanzipation vollzieht sich nicht in 'pädagogischen Provinzen' - auch nicht in antiautoritären -, sondern in zentralen Institutionen der Gesellschaft, wie denen der Produktions- und Verwaltungssphäre.
   Kollektive Emanzipation kann nur dann wirksam werden, wenn die autoritäre Herrschaftsstruktur dieser Institutionen demokratisiert und die von ihnen produzierte autoritäre Charakterstruktur emanzipatorisch aufgebrochen wird. Emanzipatorische Erziehung kann auf diese Prozesse vorbereiten.
10. Erst in der solidarischen politischen Aktion selbstbewußter Subjekte, die den iedologischen Schleier des bestehenden Repressions- und

Manipulationssystems durchbrochen haben, kann sich die Umwälzung der autoritären Leistungsgesellschaft realisieren. Emanzipatorische Erziehung geht dann in allgemeine politische Praxis über, ist nicht mehr subversives Bildungsprinzip, sondern Erziehung zum Sozialismus, als Aufhebung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, als Konkretisierung einer kritischen Gesellschaftstheorie.

11. Die 'Pädagogen' haben die Pädagogik nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie abzuschaffen."

Es ist von systematischer Bedeutung zu sehen, daß die gesellschaftskritische Explikation von Emanzipation zur Formulierung von Lernzielen bzw. Lernkomplexen gelangt, die auch für den Aufbau einer repressionsärmeren, ästhetischen Moral von zentraler Bedeutung sind. Die Entwicklung von Ich-Stärke und kritischer Vernunft, die Vorbereitung und Vermittlung qualitativ neuer ästhetischer Erfahrungen, das Anbahnen herrschaftsfreier Kommunikation und libidinöser Vernünftigkeit sowie der Abbau irrationaler Herrschaft und Autorität - eben diese im Bezugsrahmen einer gesellschaftskritischen, emanzipatorischen Erziehungswissenschaft entwickelten Erziehungsziele figurieren auch im Kontext moderner Religionspädagogik als Leitlinien, wenn und insofern man davon ausgeht, daß eine wesentliche Funktion des Christentums als einer Erlösungsreligion eben Emanzipation ist.

1.2 Emanzipation und Erlösung

Der Faszination und produktiven Irritation, die vom Begriff des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses ausgehen, haben sich auch die Theologie und insbesondere die Religionspädagogik nicht entziehen können. J.B. Metz begreift Emanzipation "als eine Art epochales Stichwort für unsere heutige Welterfahrung, als universale, gewissermaßen geschichtsphilosophische Kategorie zur Charakterisierung jener neuzeitlichen Welt und ihrer Freiheits- und Aufklärungsprozesse, in deren Verhältnissen (nicht einfach: unter deren Bedingungen!) wir die christliche Erlösungsbotschaft zu artikulieren und zu verantworten suchen"[21].

In einer teils kritischen, teils nur emphatischen Assimilation erziehungswissenschaftlicher Innovationen hat sich die Religionspädagogik der Aufgabe gestellt, die Ziele des Religionsunterrichts in das fächerübergreifende emanzipatorische Globalziel der "Schule für alle" (W. Dirks) zu integrieren.
Noch recht vorsichtig und eigentümlich zurückhaltend formuliert G. Stachel: "Aufgabe eines Religionsunterrichts, der im Gesamt der Fächer an der demokratischen Schule seinen Dienst leisten will, ist also eine irgendwie geartete Teilnahme an der 'Emanzipation'."[22]

Bahnbrechend wirkten die Grundsatzüberlegungen und die gleichzeitig veröffentlichten Unterrichtsentwürfe nebst Materialien, die vom Pädagogisch-Theologischen Institut (PTI) Kassel in seinen "informationen" einem breiten Publikum vorgelegt worden sind.

Vier Momente sind für die Konzeption des PTI Kassel von richtungweisender Bedeutung:

1. Die schultheoretische Begründung des Faches Religion;
2. Die Herausarbeitung eines Religionsbegriffs auf dem Hintergrund der Theologie P. Tillichs und der deutschen sowie angelsächsischen Religionssoziologie;
3. Der curriculare Ansatz und
4. der emanzipatorische Charakter des Religionsunterrichts.[23)]

In diesem Bezugsrahmen und auf dem Hintergrund theologischer Vermittlung des Emanzipationstheorems mit der christlichen Erlösungskategorie[24)] formulieren Vierzig und Kreis folgendes Globalziel für den Religionsunterricht: "Fähigkeit, die religiöse Frage in den jeweiligen Entscheidungs- und Konfliktsituationen zu stellen und in Auseinandersetzung mit vorgegebenen Antworten religiöser und weltanschaulicher Traditionen, vornehmlich der biblischen Botschaft, zu einer eigenen Antwort zu kommen."[25)]

Der Gedankenkreis schließt sich, wenn H.Heinemann kommentiert: "Dieses Gesamtziel des Religions-Unterrichts ist als ein Beitrag der Religionspädagogik zur Konkretion der mehr oder weniger abstrakten Zielsetzungen Mündigkeit, Selbstbestimmung, Emanzipation zu verstehen."[26)]

Auch im Bereich der katholischen Religionspädagogik ist der curriculare Ansatz des Religionsunterrichts unter emanzipatorischem Leitziel entschieden vorangetrieben worden.[27)]

In neueren Arbeiten definiert H. Halbfas Didaktik als "aufklärende Wissenschaft" und als "jene wissenschaftliche Bemühung, die das Was und Wie aller

Lernprozesse auf ihre Bedingungen, Implikationen und Konsequenzen für die (im weitesten Sinne des Begriffs politische) Emanzipation des Menschen untersucht"[28].

In der Konzeption von Halbfas gewinnt die "Katechetische Theorie" über ihre Funktion, den christlich motivierten Prozeß zur individuellen und gesellschaftlichen Befreiung der Menschen voranzutreiben, eine geradezu theologiekritische Aufgabe, da es "in ein und derselben Kirche sowohl eine 'Herrschaftstheologie' als auch eine 'Befreiungstheologie' geben kann"[29]. "Infolgedessen hat eine katechetische Theologie zu entscheiden, welche theologische Konzeption und Programmatik für sie bestimmend werden soll." Halbfas fordert, die Legitimität einer Theologie nicht von ihrer dogmatischen Richtigkeit, sondern vielmehr von der Frage abzuleiten, "was diese Theologie für die Befreiung und Freiwerdung des Menschen leistet".

In der Konsequenz dieses Ansatzes "muß jede Theologie als katechetisch irrelevant abgelehnt werden, die der Emanzipation und Aufklärung des Menschen nicht dienlich ist"[30].

Um noch auf einen weiteren themaorientierten Beitrag aus der katholischen Religionspädagogik zu verweisen: Übereinstimmung und Nichtidentität von Emanzipation und Erlösung an dem Verhalten und Fortwirken des historischen Jesus nachzuweisen, ist das leitende Woraufhin in der Arbeit von H. Kessler: "Erlösung als Befreiung."[31]

Nachdem in der kritischen Erziehungswissenschaft eine gewisse Übereinstimmung darüber erzielt werden konnte, daß die Erziehung zu emanzipiertem Verhalten so etwas wie das Gesamtlernziel von Schule überhaupt oder die Leitidee der Erziehung

sein müsse, kann es nur begrüßt werden, daß Theologie und Religionspädagogik mit Hilfe des Emanzipationsbegriffs die Erlösungs- und Befreiungsmotive ihrer eigenen Verkündigung neu zu entziffern begonnen haben. Wurde der biblische Freiheitsbegriff schon nicht in die "Mündigkeit" der Bildungstheorie überführt, so konnte er erst recht nicht die emanzipatorischen Bestrebungen gesellschaftskritischer Theorien inspirierend vorbereiten. "Erst die erneute Rückbesinnung auf den historischen Jesus in der Exegese, drängende gesellschaftliche und didaktische Probleme, die Unruhe der studierenden Jugend und die Publizität der 'politischen Theologie' gaben die Anstöße, den theologischen und religionspädagogischen Gehalt des Erziehungszieles 'Emanzipation' zu bedenken."[32)]

Trotz unterschiedlicher Motivationen und beträchtlicher Differenz im theoretischen Ansatz kann heute dennoch das Emanzipationstheorem als jene Leitidee angesehen werden, in der sowohl gesellschaftskritische Theorien, von ihnen inspirierte Erziehungswissenschaft, repräsentative Theologien der Gegenwart (Theologie der Hoffnung, Politische Theologie, Theologie der Revolution, Theologie der Befreiung) als auch religionspädagogische Konzepte k o n v e r g i e r e n.

Emanzipation als Konvergenzpunkt verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen -unter ihnen der Theologie- anzunehmen, heißt nicht, eine aufklärerische Grundidee oder gar eine marxistische Parole ins Theologische umzuschreiben - in dieser Assimilation des der Theologie Nicht-Identischen ein falsches "aggiornamento" christlicher Wahrheit oder gar den willentlichen Bruch mit der theologischen Tradition betreibend.

Das starke Mißtrauen mancher Theologen und Religionspädagogen gegenüber der Rezeption nicht-theologischer Begriffs- und Denkmodelle liegt in der Verkennung der Tatsache, daß Theologie auf Entlehnungen hermeneutischer Instrumentarien aus anderen Wissenschaften stets angewiesen war und es auch heute ist. Angesichts des Emanzipationstheorems, so argumentiert C. Gremmels überzeugend, ist Theologie genötigt, "sich mit der ihr angetragenen Kategorie der Reflexion ihrer Inhalte zu stellen. Ob Theologie in ihnen eigene oder ihr fremde Gesichtspunkte erkennt, trägt zur Entscheidung über Legitimität oder Illegitimität eines theologischen Begriffs von Emanzipation nichts bei. Die Theologie hat nämlich ihr Sprachsystem stets durch Entlehnung bereichert - vom griechischen Begriff eines geschichtslos stillstehenden Seins über 'substantia' und 'satisfactio' verläuft der Weg der Sprachkonstitution der Theologie im ihr scheinbar fremden Ausdruck. An solche Übernahmen schließen die gegenwärtigen Adaptionen nur an: So ist in den letzten zwanzig Jahren die geschichtsphilosophische Kategorie 'Säkularisierung' (V. Cousin, M. Weber, E. Troeltsch) durch Friedrich Gogarten ebenso in die Theologie eingedrungen wie durch Dietrich Bonhoeffer Wilhelm Diltheys Begriff 'Mündigkeit'. Im Unterschied zu den historischen Rezeptionsvorgängen begegnet die aktuelle Übernahme sozialwissenschaftlicher, kybernetischer, kommunikationssoziologischer und politischer Begriffs- und Denkmodelle jedoch einem starken theologischen Mißtrauen. Theologie, so heißt es, die derart von dem ihr Eigenen wegsieht, löst sich in Politologie und Soziologie auf... Solcher Vorwurf verkennt jedoch die Bedingungen theologischer Reflexion. Diese will im außertheologischen Begriff so wenig eine zweite Quelle der Offenbarung wie eine zweite Konstitutionsebene. Die Rezeption des der Theologie Nicht-Identischen und Anderen ist vielmehr Voraussetzung, um das der Theologie Eigene, wenn und wie sie dieses besitzt, überhaupt erkennen zu können: Man kann Theologie nicht verstehen, wenn man nur Theologie versteht. Dieser Satz nötigt zur methodologischen Umkehrung der traditionellen Einsicht, Theologie werde sich allein durch die Treue zur Tradition, in der Begegnung mit dem, was immer Theologie war, treu bleiben können: 'Wem es mit der Theologie ernst ist, der bleibt im Fragen nach rechter, ehrlicher Theologie.' Im Unterschied zu dieser Forderung Gerhard Ebelings soll am Begriff 'Emanzipation' die umgekehrte These verfolgt werden: Wem es mit der Theologie ernst ist, der wird sich dem stellen müssen, was nicht Theologie ist."[33]

Überblickt man neuere Arbeiten[34] zur "Revolution der Freiheit" (Moltmann), dann läßt sich unschwer erkennen, daß der nicht-theologische Schlüsselbegriff "Emanzipation" sich legitim ins Instrumentarium theologischer Leitbegriffe vermitteln läßt. Das Interesse sei mindestens auf folgende Argumentationsstränge gerichtet:

1.2.1 Das Christentum war am Prozeß der abendländischen Freiheitsgeschichte positiv wie negativ beteiligt: diese Ambivalenz ist geeignet, daß jede Argumentation zunächst in einer hilflosen Konfrontation von These ("Religion verhindert die Emanzipation") und Gegenthese ("Eine wesentliche Funktion des Christentums ist die Emanzipation")[35] steckenbleibt. Vollends im Blick auf die Grundimpulse der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte läßt sich sagen, daß das Christentum - besonders in der institutionellen Erscheinungsform der Katholischen Kirche - sich dieser Epoche eigentlich immer nur negativ angeschlossen hat, "ohne jene schöpferisch-kritische Assimilationskraft, die frühere Epochen der Kirche auszeichnet. Sie stand häufig auf der Seite des Ressentiments und des Vorbehalts, ja des reinen 'Anti'. Sie bildete eigentlich kaum spezifisch neuzeitliche Traditionen aus." ... "'Ihre' Zeiten, das waren Gegenreformation und Gegenrevolution, Gegenaufklärung und Restauration, Romantik schließlich und Neu-Scholastik und deren kirchliche und theologische Nachfolgephänomene bis in unsere Gegenwart."[36]

Günstiger erscheint die Entwicklung im Protestantismus. Nichts ist so in Vergessenheit geraten wie die reformatorische Forderung eines allgemeinen Priestertums, die das wohl früheste Postulat nach Mündigkeit und Emanzipation in der Moderne war. Der Luther-Forscher K. Holl sagt im Blick auf diesen Ansatz der Reformation: "Die Kirche war jetzt nicht mehr eine Herde von Unmündigen, son-

dern eine Gemeinschaft von Selbstbefugten und Urteilsberechtigten."[36a)]
Wie auch B. Herrmann resümiert, war die Forderung des allgemeinen Priestertums gegen die hierarchische Herrschaftsstruktur einer evangeliumfeindlichen Kirche formuliert. "Sie war das Postulat einer Demokratisierung im religiösen Bereich." Den Zusammenhang von Reformation und Emanzipation zeigt nicht zuletzt das diesen Reflexionen vorangestellte Marx-Zitat.

Gleichwohl sind es vor allem die neueren Theologien, die in schöpferischer Assimilation neuzeitlicher Freiheits- und Aufklärungsprozesse ihr Selbstverständnis kritisch aus diesen neueren Traditionssträngen zu gewinnen suchen. Im Zweiten Vatikanischen Konzil wurden Kräfte lebendig, in denen sich ein bestimmter "Geist der Freiheit" meldete - darauf ausgerichtet, auch neue Denk- und Kirchentradition zu bilden, in denen allein auf Dauer das alte Wahre christlicher Verheißungen lebendig bleiben kann.

Deutlich zeigt sich der theologiegeschichtliche Bogen, der sich von der Rezeption neuzeitlicher Aufklärungsimpulse bis zu neuesten theologischen Arbeiten am Leitfaden des emanzipatorischen Interesses spannt, in folgender Selbstreflexion eines gegenwärtigen Theologen: "Theologie muß, wenn ich das in meiner Sprache und im Blick auf die Entwicklung meiner eigenen Überlegungen ausdrücken darf, von einer allgemeinen Bejahung der neuzeitlichen Impulse (vgl. J.B. Metz, Christliche Anthropozentrik, 1962) und einer abstrakten Säkularisierungsthese (vgl. J.B. Metz, Zur Theologie der Welt, 1969^2, 11-45; 51-71) fortschreiten zu einer neuen 'politischen Theologie' als einer handlungsorientierenden Hermeneutik der Glaubenstraditionen angesichts der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte."
37)

Die theologische Neuqualifizierung der Kirche als "Institution gesellschaftskritischer Freiheit"[38] ist als vorläufiges Endresultat aufgeklärter theologischer Denkbemühung kritischer Maßstab amtskirchlicher Autoritätsausübung und davor zu bewahren, zu einem jargonhaften Topos progressiv-theologischer Rhetorik zu verkommen.

1.2.2 Christliche Freiheit steht nicht beziehungslos neben oder über gesellschaftlich-politischen Freiheitsbestrebungen. Zum einen dürfen es sich Theologie und Kirche als Mut anrechnen, wenigstens insofern emanzipatorisch zu sein, als sie sich bemühen, außerhalb der Kirche längst realisierte Grundfreiheiten nach- und einzuholen. Zum anderen ist nach biblisch-christlichem Verständnis die christliche Freiheit nicht einfach eine partikulare Größe neben anderen, sie ist unteilbar: "Die christliche Freiheit ist nicht eine besondere zusätzliche Freiheit, die von der Freiheit des Menschen überhaupt verschieden wäre. Sie ist auch keine partielle Freiheit, die sich in der Ausübung einer bestimmten Religion erschöpft. Christliche Freiheit versteht sich vielmehr als den realen Anfang jener umfassenden Freiheit, nach der alle Menschen und Dinge sich sehnen. Darum kann diese Freiheit nur so geltend gemacht werden, daß sie für die konkrete Befreiung des Menschen aus seinem wirklichen Elend in jeglicher Gestalt verwendet und eingesetzt wird."[39]

1.2.3 Die in bestimmten geschichtlichen Kontexten entstandenen Emanzipationsbewegungen, in sich selbst ambivalent und vorläufig, können nicht einfach nachträglich zu abbildgleichen Verwirklichungen christlicher Freiheitshoffnung umstilisiert werden. Das wäre billige Vereinnahmung, parasitärer Inte-

gralismus. Auf der anderen Seite aber stellt es einen für den Theologen durchaus vertrauten Vorgang dar, wenn die Theologie im Spiegel von Begriffen und Deutungsmodellen, die aus ursprünglich theologischem Kontext ausgewandert sind und in Form von Säkularisaten in anderem wissenschaftlichen Zusammenhang auf die Theologie zurückwirken, ihr eigenes vergessenes oder obsolet gewordenes Erbe wiedererkennt.

Im Blick auf die christliche Eschatologie konstatiert J. Moltmann: "Indem der christliche Glaube die ihn tragende Zukunftshoffnung aus seinem Leben ausschied und die Zukunft in ein Jenseits oder die Ewigkeit transponierte, die biblischen Zeugnisse, die er tradierte, aber randvoll von messianischer Zukunftshoffnung für die Erde sind, wanderte die Hoffnung gleichsam aus der Kirche aus und kehrte sich in welcher verzerrten Gestalt auch immer gegen die Kirche."[40)]

Ein schmerzliches, gleichwohl vertrautes Phänomen, daß Theologie und Kirche immer wieder durch von außen an sie herandrängende, sie kritisch in Frage stellende Theoreme und Bewegungen die Nötigung zur Profilierung jener eigenen Verheißungsmomente empfangen, die unter den Mechanismen kirchlich-theologischer Vermittlung längst erloschen sind.

J. Habermas selbst macht auf den hier zur Rede stehenden Zusammenhang dort aufmerksam, wo er von dem komplexen und wechselvollen Verhältnis zwischen philosophischem Denken und der Heilswahrheit der jüdisch-christlichen Erlösungsreligion spricht. In keinem Fall, hält Habermas fest, "trotz Boëtius, hat Philosophie, die ihren Anspruch ernst genommen hat, die Heilsgewißheit des religiösen Glaubens substituieren wollen. Sie hat

niemals ein Erlösungsversprechen gegeben, Zuversicht verheißen oder Trost gespendet." Nach der im 19. Jh. einsetzenden radikalen Religionskritik aber habe "die verselbständigte praktische Philosophie das Erbe der Erlösungsreligion angetreten und "mit einer bezeichnenden Wendung ins Utopische und Politische ein bis dahin religiös gedeutetes an Befreiung und Versöhnung" in sich aufgenommen.[41)]

> In der Auseinandersetzung mit Marcuses Theorem einer alternativen Neuen Wissenschaft, einer die historische "Verschmelzung von Technik und Herrschaft, Rationalität und Unterdrückung" hinter sich lassenden "gaya scienza", rekuriert Habermas auf den nämlichen Zusammenhang durch die Bemerkung: "Marcuse ist an einigen Stellen in Versuchung, dieser Idee einer Neuen Wissenschaft in Zusammenhang mit der aus jüdischer und protestantischer Mystik vertrauten Verheißungen einer 'Resurrektion der gefallenen Natur' zu folgen: ein Topos, der bekanntlich über den schwäbischen Pietismus in Schellings (und Baaders) Philosophie eingedrungen ist, bei Marx in den Pariser Manuskripten wiederkehrt, heute den Zentralgedanken der Blochschen Philosophie bestimmt und, in reflektierter Form, auch die geheimeren Hoffnungen Benjamins, Horkheimers und Adornos lenkt."[42)]
> Ebenfalls im Blick auf H. Marcuse sagt G. Rohrmoser: "Nun ist aber das Marcusesche Postulat von einem neuen Menschen zurückführbar auf das biblische Theologumenon von einem neuen Himmel und einer neuen Erde."[43)]

Es gehört in den hier aufgedeckten Zusammenhang von religiösem Erlösungsgedanken und emanzipatorischem Erkenntnisinteresse in der Philosophie, wenn, wie auch C. Gremmels anmerkt, von Vertretern der empirischen Soziologie gegen die Kritische Theorie der Einwand erhoben wird, sie sei "eine Fortführung der Problemstellung von christlichen Theologien in der Sprache und mit den Denkfiguren der Sozialwissenschaft"[44)].

Gleichwohl ist es nicht die Absicht dieser Skizze, die in der Verwendung ursprünglich theologischer Deutungsformulare durch Vertreter der Kritischen Theorie sich abzeichnende "Auferstehung theologischer Sprachtraditionen"[45] mit dem Ausdruck zufriedener Genugtuung zu konstatieren.[46] Vielmehr gilt festzuhalten, daß "Emanzipation und Erlösung" einer theologischen Verhältnisbestimmung durchaus zugänglich sind, sei es in der Definition von J. Moltmann: "Die Emanzipation ist die Immanenz der Erlösung. Die Erlösung ist die Transzendenz der Emanzipation"[47] - oder in dem differenzierteren Vorschlag von C. Gremmels: "Statt einer Theologie, die die Positivität der Erlösung propagiert, käme es auf eine solche an, die in der Negativität fortdauernden Leids Erfahrungen zu vermitteln weiß, die aller Erlösung wiedersprechen. Statt ideengeschichtlich die 'Emanzipation' als 'Immanenz der Erlösung' und 'Erlösung' als 'Transzendenz der Emanzipation' auszulegen, käme es zuerst auf eine sozialgeschichtliche Analyse an, ... auf eine Theologie, die 'Transzendenz' in der Permanenz fortbestehenden Leides erkennt, das in der endlichen Welt zur einzigen Form ihrer Unendlichkeit wurde."[48]

Theologische Vermittlungsversuche in der angedeuteten Form geben dem Religionspädagogen das Recht, bei der Lernzielfindung für den Religionsunterricht sich vom Interesse an Emanzipation inspirieren und leiten zu lassen, wohl wissend, daß die faszinierende Wirkung des Befreiungsthemas sich dem Theologumenon verdankt, welches in philosophischem, erziehungswissenschaftlichem oder marxistischem Gewande auf Theologie und Religionspädagogik zurückwirkt und als "gefährliche Erinnerung" zu einer Neustrukturierung des Religionsunterrichtes nötigt.

Es dürfte hermeneutisch unumgänglich sein, das emanzipatorische Moment in der christlichen Erlösungsbotschaft im Kontext neuerer Verstehensmuster des christlichen Glaubens überhaupt zu entfalten. Hier bietet sich nicht zuletzt die in der Politischen Theologie von J.B. Metz entwickelte hermeneutische Figur der "gefährlichen Erinnerung" an: "Dogmatischer Glaube oder Bekenntnisglaube ist ... die Bindung an Lehrsätze, die als Erinnerungsformeln eines verdrängten, unbewältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen". Das Christentum selbst wäre zu entfalten "als gefährlich-befreiende und erlösende memoria Jesu Christi angesichts der gegenwärtigen Gesellschaft und ihrer 'Systeme'"49).

1.3 Die Blockierung von Emanzipation und Erlösung in Gesellschaft und Kirche

Der Übergebrauch von Begriffen ist durchaus dazu angetan, die Unschärfe ihrer Verwendung sowie die Auflösung ihres kategorialen Sinns zu fördern. Wer kritisch beobachtet, wird feststellen müssen, daß die überlegitimierte wie affektiv überbesetzte Verwendung des Begriffs "Emanzipation" im Vokabular der öffentlichen, pädagogischen und religionsdidaktischen Rhetorik noch längst nicht identisch ist mit der Einlösung der gemeinten Sache.

Adorno hat sich einmal in einem Rundfunkvortrag gefragt, "ob wir heute noch in derselben Weise sagen können, daß wir in einem Zeitalter der Aufklärung leben". Eine positive Antwort auf diese Frage sei "angesichts des unbeschreiblichen Drucks, der auf die Menschen ausgeübt wird, einfach durch die Einrichtung der Welt und bereits durch die planmäßige Steuerung auch der gesamten Innensphäre durch die Kulturindustrie in einem allerweitesten Sinn sehr fragwürdig geworden. Wenn man das Wort 'Mündigkeit' nicht in einem phrasenhaften Sinn und selber genauso hohl verwenden will, wie die anderen Herrschaften der Mündigkeit gegenüber von Bindungen reden, dann muß man wohl zunächst einmal wirklich die unbeschreiblichen Schwierigkeiten sehen, die in dieser Einrichtung der Welt der Mündigkeit entgegenstehen"[50].

Adorno knüpft in seiner Diagnose an Kants berühmte "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" an, worin bereits Kant auf dieselbe Frage, ob man in einem aufgeklärten Zeitalter lebe, geantwortet hatte: "Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung."[51] Mündigkeit derart als eine dynamische Kategorie des Werdens fassend, wendet Kant

sie sogleich auf das Problem der religiösen Mündigkeit an und gibt die vorsichtige Prognose: "Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel." Daß allerdings "das Feld geöffnet" werde und "die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung" allmählich weniger würden, dafür sah Kant "doch deutlich Anzeigen"[52].

Die unbeschreiblichen Schwierigkeiten sehen, die in dieser Einrichtung der Welt der Mündigkeit entgegenstehen, wie Adorno formuliert - und zwar gerade "in Religionsdingen" -: Eben dies ist die Absicht des folgenden Teils dieser Arbeit, der auf dem Hintergrund des Emanzipationspostulats in Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik die faktische Blockierung der rhetorisch beschworenen Mündigkeit - gewollt oder ungewollt - durch die vielfältigen pathologischen Verhaltensmuster christlicher Moralität zu beschreiben sucht.

Im Erziehungsbereich ist schon sehr früh die Gefahr einer "autoritäre(n) Erziehung unter dem Mantel der Freiheit"[53] erkannt worden. Im System gesellschaftlich organisierter Bildung bleibt Mündigkeit als Ziel zwar aufbewahrt, droht aber in den Mechanismen der Bildungsinstitutionen selbst "zur organisierten Mündigkeitsverhinderung"[54] zu verkommen. Die Empfehlungen der Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates, als "Strukturplan für das Bildungswesen" vorgelegt, kritisiert H.-J. Heydorn zusammenfassend als "ein Modell für ein verändertes Bildungssystem unter monopolkapitalistischer Bedingung"[55]; die emanzipatorische Möglichkeit von Bildung werde schon dadurch elimi-

niert, daß der integrierende Wissenschaftsbegriff "in der positivistischen Fassung des Spätkapitalismus", als "kapitalistische Herrschaftswissenschaft"[56] erscheine, Schule darin "unter einen neuen Aspekt des Verwertungsprozesses gerückt"[57] und Anthropologie mit Rentabilität gleichgesetzt"[58] werden: "Summa summarum, die Reform nimmt das alte Befreiungsthema der Bildung auf, um es unerkennbar zu machen"[59].

In systemkritischer Absicht formiert sich auch die theologische Kritik. Bündig resümiert Gremmels: "Der Ausdruck 'Mündigkeit', in dem seit Kant emanzipatorische, seit Dilthey lebensphilosophische und seit Bonhoeffer christologische Bedeutungsvarianten zusammengeflossen sind, ist längst zu einer Kategorie realer Täuschung geworden, indem sich die 'falsche Gesellschaft' durch gesellschaftliche Verwertung emanzipativen Sprachguts im Schein des 'richtigen Begriffs' verbirgt; Herrschaft bis in die Sprache hinein."[60]

Die Einsicht in die seit der Aufklärung gründlich veränderte Problemstellung von Emanzipation und den Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftswirksamer Emanzipation findet sich auch bei B. Päschke formuliert: Wenn der theologisch oder philosophisch legitimierte Mündigkeitsbegriff (Rothe, Bonhoeffer oder Kant) "und der marxistisch inspirierte Emanzipationsbegriff nicht zu beliebig integrierbaren Leerformeln reduziert werden sollen, dann muß - unter den Bedingungen der bestehenden spätkapitalistischen Konkurrenzgesellschaft und seiner herrschaftslegitimierenden Normen - die prinzipielle und praktische Unversöhnlichkeit zwischen mündigkeits- und leistungsorientierter, zwischen emanzipatorischer und sozialintegrativer Erziehung ausgehalten werden"[60a].

Die system- bzw. kapitalismuskritischen Implikationen dieser These sollen im Rahmen dieser Vorüberlegung nicht weiter entfaltet werden - sie kommen im Zusammenhang des Problems einer "Warenästhetik" ohnehin noch zur Sprache.

> Zweifelsohne richtig ist an den Thesen von Gremmels und Päschke die Warnung vor dem "hohen Rang des bloßen Scheins im Kapitalismus" (Haug), die nüchterne Einschätzung des "Revolte- - oder Revolutionskonsum(s)" (A. Klönne) als neuer Erscheinungsformen der kapitalistischen Warengesellschaft. Da die Konsumtion des Widerspruchs eine der gängigsten Formen der Integration in den Avantgarde-Kapitalismus ist, trifft auf das Emanzipationstheorem zu, was F.W. Menne im Blick auf gegenkulturelle Trends notiert: "Wenn gegenkulturelle Initiativen Warencharakter angenommen haben, Angebot und Nachfrage an temperiert Provokativem besteht, ist dem Gegenimpuls die Spitze genommen. Gruppen mit gegenkultureller Zielsetzung stehen daher permanent vor der Aufgabe, Ziele, Methoden und Überleitungsstrategien vor der Absorption in den allgemeinen Verwertungszusammenhang zu retten, soweit dieser den interpretierten Bedürfnissen der Menschen widerspricht. Bislang allerdings ist gegen Kommerzialisierung noch kaum eine effektive Sozialstrategie gefunden." 61)

Abschließend seien in knapper Aufreihung noch folgende kritische und theologische Gesichtspunkte hinzugefügt.

1.3.1 Mit Fug und Recht kann der Theologe die humanen Tendenzen neuzeitlicher Emanzipationsgeschichte akzeptieren und christlich legitimieren, indem er nachweist, daß die in Theologie und Kirche stets wachgehaltene christliche Erlösungsbotschaft wirkungsgeschichtlich an der Heraufkunft der modernen Aufklärungs- und Emanzipationsprozesse mitbeteiligt war. Der Theologe wird selbst - und institutionskritisch festhalten müssen, daß die Einholung außerhalb der Kirche gewonnener, gesellschaftlicher Freiheiten ein entscheidendes Zeugnis für die Ernsthaftigkeit der Kirche ist, an der "Freiheit

eines Christenmenschen" faktisch und nicht nur verbal interessiert zu sein. Gerade für die Religionspädagogik bietet sich hier ein noch längst nicht abgeschrittenes didaktisches Feld.

1.3.2 Eine nachhaltige Irritationswirkung übt auf den Theologen allerdings die eigentümliche Widersprüchlichkeit und Dialektik des neuzeitlichen Emanzipationsprozesses aus, in dem Befreiungs- und Revolutionsgeschichte immer auch in neue Gewalt- und Unterdrückungsgeschichte ausgeartet ist, in dem "innerhalb emanzipatorischer Gesellschaften neue Leidensgeschichten entstehen" sowie "Industrialisierung und Technologie einen neuen, geradezu ins Planetarische erhobenen Mechanismus der Anpassung und der Unmündigkeit in Gang setzen"[62].

Solche Widersprüche müssen vor emphatisch-unkritischer Harmonisierung des Erlösungslogos mit dem Logos emanzipatorischer Vernunft nachdrücklich warnen. Vorschnelle und undialektische Harmonisierungsmodelle sind aus folgenden Gründen problematisch:

1.3.2.1 Das moderne Verständnis von Emanzipation als autonomer Selbstbefreiung menschlicher Gruppen und Klassen aus Bevormundung, Unterprivilegierung, Ausbeutung und sozialer Unterdrückung sperrt sich dezidiert gegen jede Form göttlich gewährter und geschenkter Freiheit.[62a] In dem totalen Verständnis von Emanzipation, etwa im Marxismus, lenkt jeder Schein von Freiheit Menschen nur ab, reale Freiheit durchzusetzen.

1.3.2.2 Umgekehrt schließt ein verbreitetes theologisches Verständnis von Erlösung deren Vermittlung mit gesellschaftlicher Emanzipation ebenfalls aus: In jenem figuriert als Erlöser im letzten Sinn Gott, in dieser der Mensch bzw. eine menschliche

Klasse. Hier Erlösung von oben, dort Emanzipation von unten: Aut Deus Salvator aut Homo Emancipator. Mit Recht kritisiert Gremmels beide Positionen: die Vorstellung eines herabsteigenden Erlöser-Emanzipators als mythologische, die Idee des heraufsteigenden Klassen-Emanzipators als ungeschichtlich-philosophische Konstruktion von Geschichte.[63)]

1.3.2.3 Die zitierte Versöhnungsformel von Moltmann greift nicht nur auf das eben genannte dualistische Vorstellungsmodell (Immanenz-Transzendenz) zurück, mit ihm alle Schwierigkeiten teilend, mit denen dualistisch-neuplatonische Welt- und Wirklichkeitsauffassungen belastet sind. Sie ignoriert auch den Totalitätsanspruch neuzeitlicher Emanzipationsgeschichte durch den Versuch, Erlösung naiv und verbal dem Emanzipationsprozeß überzuordnen. Sie führt schließlich sogar zu einer gefährlichen Verdopplung und unkritischen theologischen Überhöhung gesellschaftlicher Befreiungsbestrebungen.

1.3.3 Eine <u>begrifflich-argumentative</u> Vermittlung und Versöhnung von christlicher Erlösung und gesellschaftlicher Emanzipation, die beide auch immer verflochten sind mit ihrem Gegenteil: Schuldgeschichte und Unterdrückungsgeschichte, scheint ungelöst, wenn nicht ausgeschlossen.

Angesichts der umfassenden menschlichen Leidensgeschichte und auf dem Hintergrund des Entschuldigungsmechanismus einer abstrakt-totalen Emanzipation ist jüngst der Versuch gemacht worden, dem Thema Erlösung und Emanzipation eine neue Dimension hinzuzugewinnen, und zwar im Rahmen eines Plädoyers für einen "memorativ-narrativen Ansatz christlicher Soteriologie wie vielleicht der Theologie überhaupt ..."[64)].

Soteriologie, dies ist die These von J.B. Metz, "kann nicht rein argumentativ, sie muß narrativ expliziert werden; sie ist fundamental memorativ-narrative Soteriologie"[65].

Von diesem Ansatz her wird darauf verzichtet, das Emanzipationstheorem theologisch entweder zu verdoppeln oder zu halbieren. Christliche Erlösung soll vielmehr in der Nicht-Identität menschlicher Leidensgeschichte so zur Sprache kommen, daß das "Erinnerungs- und Erzählpotential des Christentums" in neuer Weise, mehr narrativ und weniger argumentativ-apologetisch mobilisiert wird. Christlicher Glaube an die Erlösung der Geschichte und an die Heraufkunft des "neuen Menschen" tradiert sich in gefährlich-befreienden Geschichten, darin Kommunikation und Handlungsorientierung bietend.

"Soteriologie", so formuliert Metz seinen Interpretationsvorschlag abschließend, "führt die christliche Erlösungsbotschaft nicht nachträglich, als 'Lückenbüßer', in die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ein; sie sucht vielmehr das christliche Erlösungsgedächtnis als gefährlich-befreiendes Gedächtnis erlöster Freiheit erzählend wachzuhalten und argumentativ zu schützen in den Systemen unserer sogenannten emanzipatorischen Welt"[66].

In diesem bedenkenswerten Versuch von J.B. Metz kehrt nicht zuletzt der auch von Gremmels eingeforderte Grundzug negativer Theologie wieder, in deren Rahmen weniger die Positivität der Erlösung zu propagieren ist als vielmehr die Negativität fortdauernden Leids und darin Erfahrungen zu vermitteln sind, die aller Erlösung widersprechen.

Von subtilen Formen der Einschnürung und Blockierung christlicher Freiheit, Freude und Erlösung soll in den folgenden Kapiteln exemplarisch die Rede sein.

2. Teil

Pathologische Phänomene im sittlichen Verhalten der Christen: Symptome "neutralisierter Religion"

2.1 Skizzierung der Problemstellung

Zunehmend mehr Menschen erleben die Kirch in ihrer gegenwärtigen Verfassung "nicht oder nicht nur als Heilsgabe, sondern mehr als Hindernis auf dem Weg zu den Hauptgütern des Menschseins, als Hindernis der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Gewissens, der Liebe, der Freude und der Freiheit. Sie erleben die Kirche als Feindin des menschlichen Glücks, der seelischen Geradheit und Gesundheit, einer wahrhaft humanen Kultur, ja als geheime Gegnerin wirklichen Christentums. Katholizismus wird empfunden als Person und Gesellschaft verformende und bedrohende Macht. Katholisches Dogma und Moral werden auch von Gutwilligen in einer Weise gesehen, die ihnen das Urteil aufdrängt: "Das kann nicht wahr sein."[1)]

Mit dieser zentralen These leitet A. Görres seine "Pathologie des katholischen Christentums" ein - eine mit Recht stark beachtete und alarmierende Diagnose religiös und soziokulturell bedingter katholizistischer Fehlhaltungen, Entstellungen und Überformungen auf dem Gebiet des sittlich-moralischen Verhaltens. Als überzeugter Katholik und Psychotherapeut legt Görres eine überaus einfühlsame, scharf beobachtete und pointiert formulierte Kritik psychopathologischer Symptome dar, eine Kritik, die allerdings nicht die ohnehin lädierte Glaubwürdigkeit von Christentum und Kirche im Zusammenhang neuzeitlicher Religionskritik end-

gültig ruinieren will. Die vorgelegte Diagnose ist vielmehr von einem "kämpferischen Willen zum Besseren", von der Absicht einer "kritischen Reinigung" und dem "Prinzip eines christlichen Positivismus"[2] geleitet, von dem Grundmotiv also, die auf Freiheit, Glück und Heil des Menschen gerichteten Impulse christlichen Glaubens und den daraus resultierenden Auftrag der Kirche wieder freizulegen und von historischen Überformungen, traditionellen Verkrustungen und gegenwärtigen Verzerrungen abzuheben, "um gleichzeitig dem heutigen Menschen die Möglichkeit zu eröffnen, Vorstellungen freiheitlicher Menschlichkeit mit einem Selbst- und Lebensverständnis aus Glauben zu verbinden"[3].

Diese kathartische Tendenz ist der Grund dafür, daß die Diagnose von Görres gerade in jüngster Zeit das Interesse von Moralkritikern und Religionspädagogen auf sich gezogen hat.[4] Sie soll auch für die vorliegende Arbeit eine wichtige Erfahrungsgrundlage bilden - und dies aus folgenden Gründen:

Einmal bieten die Beobachtungen der Pathologie-Studie sozusagen die Negativ-Folie, auf deren Hintergrund die Konturen einer neuen, nämlich ästhetischen und darin emanzipatorischen Moral erst deutlich hervortreten. Wenn der von Görres wie auch von anderen aufgestellte Generalnenner stimmt, daß der Katholizismus "von einer geradezu panischen Angst vor der Freiheit bestimmt"[5] ist und daß sich diese Mentalität, in der religiösen Sozialisation früh erworben und verinnerlicht, in restaurativen, konservativen und anti-emanzipatorischen Verhaltensweisen auswirke, dann gilt um so mehr die Formel: "Der Aufweis einer möglichen Therapie ist nur denkbar nach einer gründlichen Diagnose."[6]

Zum andern: Die wenigen Andeutungen, mit denen Görres das "Prinzip eines christlichen Positivismus" konkretisiert, weisen nur zu deutlich in die Richtung der auch von uns gesuchten neuen Moralstrukturen. "Keine Kritik", merkt Görres einleitend an, "lebt nur vom Negativen, sondern heimlich aus einem Größeres und Heileres verheißenden Gegenbild - und sei es in noch so großer messianischer Ferne"[7]).
Erfahrbare Anwesenheit der Liebe Gottes, konkrete Solidarität, naturhafte Sympathie, herzliche Spontaneität, eine zarte Empfänglichkeit für Christus und das Christliche, eine neue Aufmerksamkeit, disziplinierte Phantasie, die Kirche als freundliche Mutter - diese von Görres genannten Momente[8]) beschreiben exakt das gesuchte Zielbild einer "Kultur neuer Sensibilität", deren Atmosphäre Christen wieder die Erfahrung vermitteln kann, daß ihr Gott ein "Liebhaber der Freiheit" ist.[9])

Aufgabe der folgenden Kapitel wird es mithin sein, ausgewählte typische Frömmigkeitsmuster mit pathologischer Tendenz zu inventarisieren und, an ihnen ansetzend, sie in emanzipatorischer Intention zu bearbeiten.

Angesichts der Gefahr, daß Emanzipationsbemühungen nicht tief genug ansetzen, springt der religionspädagogische und religionsdidaktische Effekt dieses Vorgehens deutlich in die Augen: Aus dem konkreten Erfahrungsbereich christlichen Glaubenslebens werden typische Erlebnisfelder von großer Anschaulichkeit und Vertrautheit ins Bewußtsein gehoben und kritisch beschrieben. In der Sprache der Cirriculum-Terminologie kann man auch sagen: Die im folgenden angeführten Phänomene sind zu verstehen als "Fixierung lernrelevanter Situationen" oder solcher Ver-

haltensweisen, deren kritische Analyse Schüler und Studenten in kognitiver, emotionaler und praxisorientierter Hinsicht mit jenen "Qualifikationen" ausstatten soll, die sie in die Lage versetzen, in entsprechenden Lebenssituationen emanzipiert zu reagieren. Denn "Lernziele können ... als mögliche Reaktionen des einzelnen auf diese Situationen beschrieben werden"[10].

Die Durchmusterung pathologischer Phänomene im sittlichen Verhalten von Christen soll also zu veränderten Verhaltensweisen und Fertigkeiten im Sinne solcher "Qualifikationen" führen, die es ermöglichen, die eigene Situation in ihrer Beziehung zur Umwelt - hier: zur religiös-kulturellen Prägung - zu analysieren, aus dieser Analyse Kriterien für das eigene Verhalten abzuleiten, sodann von eigenen Interessen her begründete und wünschenswerte Veränderungen moralischer Imperative zu definieren und, wenn möglich, Strategien für die Durchsetzung dieser Veränderungen zu entwerfen und anzuwenden.

In der Inventarisierung und Aufarbeitung defizitärer Verhaltensweisen erblickt auch D. Stoodt ein nicht unerhebliches Ziel theologischer und pädagogischer Arbeit: "Unser Bemühen, die religiösen Komponenten, besser: die religiösen Momente in den Sozialisationsprozessen zu sichten, besteht darin, die Bedeutung jener gegenwärtigen Verfassung der biblisch-christlichen Tradition für die Biographie der einzelnen Schüler wie für die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des gesellschaftlichen Wandels nicht länger (durch hermeneutisches Theologisieren oder durch verändern wollendes Politisieren) mißachten zu lassen. Vielmehr sollen diese Momente in der religionspädagogischen Theorie und Praxis mit

ihren vielfältigen Beziehungen (zum emotionalen, sozialen und politischen wie auch intellektuellen Bereich) zum Gegenstand gemacht werden, damit sie aufgearbeitet werden können." [11)]

Die Fixierung und Aufarbeitung didaktischer Felder sind daher zugleich ein Versuch, Überleitungsstrategien und konkrete Realisierungschancen für den Aufbau einer Glücksethik in emanzipatorischer Absicht zu beschreiben.

2.2 Zum Begriff des "Pathologischen" bei A. Görres

Nach lexikalischer Auskunft ist Psychopathologie "die allgemeine Wissenschaft von den krankhaften (psychotischen, psychosomatischen, neurotischen) und abnormen seelischen Zuständen und Vorgängen". Geläufig ist die Unterscheidung von allgemeiner, experimenteller, phänomenologischer und klinischer Psychopathologie.[12)]

Das "Lexikon für Theologie und Kirche" definiert Psychopathologie als die "Wissenschaft od. Lehre vom seelisch Abnormen". Durch die Deskription seelischer Störungen, die Erforschung der ihnen zugrunde liegenden Funktionszusammenhänge und die Untersuchung spezifischer Erscheinungsbilder solcher Abartigkeiten erweisen sich allgemeine und spezielle Psychopathologie zugleich als Grundlagenwissenschaft und diagnostisches Instrument der Psychiatrie. Während ursprünglich nur bewußte seelische Vorgänge Gegenstand der Psychopathologie waren, führte das Eindringen psychoanalytischer Erkenntnisse "zur wachsenden Einbeziehung nicht bewußter Parameter des Erlebens und Verhaltens".

Methodisch gesehen -das ist für die Görres-Studie von Bedeutung- bedient sich die Psychopathologie vor allem der Kasuistik, "die vorwiegend eine Beschreibung des Erscheinungsbildes und eine Analyse der lebensgeschichtlichen Zusammenhänge vermittelt"; neben der Untersuchung soziologischer Gruppen und der statistischen Verarbeitung von Verhaltensmerkmalen größerer Beobachtungseinheiten sind Psychodiagnostik und Psychometrik weitere wichtige Hilfsmittel der Psychopathologie.[13)]

Im Sinne der "kasuistischen Stichprobe" sucht A. Görres den Begriffsbereich von Pathologie durch Nennung und Beschreibung konkreter Phänomene und abhebbarer Erfahrungsfelder abzuschreiten und zu differenzieren. "Die versuchte Pathologie sucht entschieden jene Bereiche auf, wo die schon entschiedene Freiheit ihre eigenen Intentionen sich verschleiert, sie fahndet nach den Einbruchsstellen, in denen sich die Mächtigkeit unseres eigenen Unwesens verhängnisvoll festsetzt. Eine solche Analyse muß, entschieden und klar, bestimmte Phänomene erschließen ... Es stehen ihr dabei alle wissenschaftlichen Methoden und Praktiken frei zur Verfügung, ohne daß sie das Zu-Tage-Geförderte in den allerletzten Hinsichten präjudiziert."[14)]

Bei diesen Phänomenen, in denen die Mächtigkeit unseres eigenen Unwesens aufscheint, handelt es sich um "innere Haltungen, verborgene Einstellungen und kaum auffindbare Motivationen", um "Mißstände und Fehlhaltungen des geistlichen Lebens"[15)].

Zum Komplex des Pathogenen zählt Görres weiterhin eine Vielfalt "kollektiver und ideologischer Verhaltensmuster", unter deren Deckmantel allerdings "vielleicht doch eine in der wirklichen Existenztiefe wahrhaft gläubige Frömmigkeit" leben könne.[16)]

Wenn Görres gerade im Blick auf das gleichzeitige Beieinander von Pathologischem und authentisch Geistlichem sagt, daß das "Krankhaft-Sündhafte" im Menschen nie als rein Pathogenes durchschaubar und vom intakten Glauben distanzierbar sei, dann meldet sich darin zugleich auch der theologische Ort einer solchen Analyse: Unter theologischer Perspektive sind pathologische Züge "Symptome der

Sündigkeit", "Erscheinungen der Sündigkeit der Menschen und der Sündigkeit in der Kirche" - als solche "tödliche Gefahren", die nichtsdestoweniger "viel eher die Wirklichkeit bilden und beherrschen als das viel anmutigere Bild guter theologischer oder moraltheologischer Theorie"[17].

Daher wird der zusammenfassende Rückblick auf die Kapitel, die von den pathologischen Phänomenen im sittlichen Verhalten der Christen handeln, unter hamartiologischem Aspekt stehen.

Weniger entlastend als vielmehr systematisch gemeint ist der Hinweis von Görres, daß in die kritische Sichtung gegenwärtigen Christentums auch "allgemeine kulturpathologische Züge und überhaupt allgemeine Phänomene des Menschlichen eingehen"[18].

Die Ergebnisse der vorgelegten Analytik haben vornehmlich die "Funktion eines Modells oder eines Musters", womit zugleich gegeben ist, daß "die analysierten Faktoren nicht in gleicher Weise auf das 'Katholische' oder das 'Christliche' schlechthin zurückgeführt werden können. Vielmehr melden sich in diesen Untersuchungen auch viel umfassendere geschichtliche Ursachen von falschen Haltungen und pathologischen Zuständen"[19]. Görres verweist exemplarisch auf das Problem der Mündigkeit des Laien, das Schwierigkeiten signalisiert, die universalgeschichtlich mit dem Übergang von autoritären Regierungsformen zur Demokratie zusammenhängen.

Die von Görres gegebenen Hinweise darauf, daß christentumspezifische und ekkleiogene Pathologien in enger Verflechtung mit Phänomenen einer allge-

meinen Kulturpathologie stehen, verstärken und unterstreichen die Absicht, pathologische Deformationen religiöser Sozialisationen auf ihre pathogenen Bedingungen sozialpsychologischer, ökonomischer und allgemein ethischer Art hin zu befragen, wie es im dritten Teil dieser Arbeit versucht wird. Eine wichtige heuristische Funktion haben dabei Theoreme von Max Weber, Max Scheler und Erich Fromm.

> Die von Görres vorgelegte Pathologie-Studie basiert auf themaorientierten Kritiken (vgl. sein Literaturverzeichnis) und Abhandlungen aus soziologischer und psychologischer Sicht, die im einzelnen allerdings nicht angeführt werden. 20)
> Daten und Ergebnisse der empirischen Sozialforschung aufnehmend und verarbeitend, wählt Görres methodisch vor allem den "Weg der kasuistischen Stichprobe": "In der psychotherapeutischen Praxis sieht man zahlreiche Menschen, die eine intensive religiöse Erziehung erhalten haben und die im Zusammenhang mit dieser Erziehung entweder aus dem Felde gegangen sind, d.h. den Raum des katholischen Lebens verlassen haben, oder unter ihrem Druck in bestimmte Fehlentwicklungen geraten sind. In diesen Einzelfällen kann man nicht selten den Zusammenhang zwischen religiöser Formung und Fehlentwicklung deutlich aufweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen. Es scheint so etwas wie spezifische Entwicklungsschwierigkeiten von Katholiken zu geben, bestimmte charakteristische Punkte, an denen ihnen ihr Dasein problematisch wird und an denen die Bewältigung oft mißglückt." 21)

2.3 Pathologische Symptome als Phänomene "neutralisierter Religion

Es gibt pathologische Symptome allgemeiner Art: Kulturpathologie. Und es gibt Pathogenes, das in besonderer Weise im Zusammenhang mit religiöser Sozialisation beobachtbar ist. Zur näheren Charakterisierung des spezifisch religiösen Pathologie-Syndroms dürfte ein Begriff hilfreich sein, der in der jüngsten religionssoziologischen Diskussion aufgetaucht ist.

In seinem Beitrag über "Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich" schlägt D. Stoodt in Anlehnung an eine Untersuchung von Ackermann, Adorno u.a. ("Der autoritäre Charakter") den Begriff der "neutralisierten Religion" vor, um das von ihm herangezogene Material zum Problemkreis religiöser Sozialisation auf eine Formel zu bringen. Die konstituierenden Elemente des von Stoodt ins Spiel gebrachten Terminus sind folgende:

"1. Unter 'Religion' wird das Christentum in seiner reduzierten Gestalt verstanden, wie es heute in den Familien, in Traktaten und Zeitungen tradiert wird und als eine Fülle von Residuen in älteren und jüngeren Menschen aufbewahrt wird.
2. Reduziert ist die Gestalt des Christentums als die heute auffindbare Religion, insofern seine Lehren Hülsen ohne explizite Bedeutung sind, seine Impulse kaum noch eine positive, konstruktive und projektive Kraft haben.
3. Indem 'Technik und Wissenschaft als Ideologie' ihren lange vorbereiteten Siegeszug angetreten haben, werden Scheingewißheiten an die Menschen herangebracht, die den massenhaften Verlust innerer Gewißheiten erst recht verdecken.

4. Für viele ist dieses Christentum, 'die Religion' in unserem Material, eine unbegriffene ideologische Hülle; seine Symbole haben vom verdinglichten Bewußtsein aus geurteilt keinen einlösbaren Wahrheitsanspruch mehr.
5. Diese Religion 'kommt vor', aber neutralisiert, d.h. um die positive Wirkung ihrer Impulse gebracht und ohne in persönlicher Glaubenserfahrung erlebt zu werden. Man hat wenig von ihr, ist sie aber nicht losgeworden. Sie begünstigt die Vorurteilsbildung.
6. Neutralisiert nennen wir diese Religion nicht, weil sie etwa keine Wirkungen mehr hätte, sondern weil sie um die Wirkungen ihrer selbst gebracht ist; dieses Faktum ist allerdings sehr folgenreich und wirkungsvoll."[22)]

Die These, daß das Christentum als neutralisierte Religion in bestimmten Beobachtungen greifbar werde, belegt D. Stoodt zunächst mit Materialien aus der Jugendreligiosität: Hilflosigkeit und Vergottungstendenzen in gruppendynamischen Prozessen[23)], ausgesprochene Ich-Schwäche mit den dazugehörenden Symptomen[24)], die Unfähigkeit zu feiern[25)] (wovon noch ausführlich die Rede sein wird), schlecht funktionierende Ablösungsprozesse in der Pubertätsphase, Sehnsucht nach der "Mutter" (womit verbunden ist eine zunehmende Dominanz mütterlicher Komponenten im Gottesbild)[26)], Regression auf infantile Frömmigkeitsmuster[27)] u.a.m. Außer in Selbsterfahrungsgruppen konnten solche Beobachtungen auch an studentischen Arbeitsgruppen, aus Schülerprotokollen und an Jesus-People-Mitgliedern gewonnen werden; D. Stoodt skizziert als weitere Beobachtungsfelder solche

aus der Erwachsenenfrömmigkeit wie z.B. Gemeinden und Gottesdienste, plädiert darüber hinaus auch für Untersuchungen über Trivialliteratur, Illustrierte, Dichtung, Kunst u.a.m.

In diesem Zusammenhang teilt D. Stoodt ein Rahmenschema zum Beobachten von Phänomenen neutralisierter Religion mit, ein Schema, das einige Beobachtungen an Erwachsenen teils formalisiert, teils exemplarisch notiert - in diesem Vorgehen der "kasuistischen Stichprobe" als methodischem Verfahren von A. Görres nicht unähnlich. Hinsichtlich der analytischen Brauchbarkeit sagt D. Stoodt: "Innerhalb dieser Rahmen-Bedingungen ließen sich Verhaltensweisen, typische Defizite usw. als charakteristisch für Menschen mit neutralisierter religiöser Bindung begreiflich machen."[28)]

Da D. Stoodt das mitgeteilte Rahmenschema versteht als "ein aktivierendes Instrument, das dazu half, Beobachtungen zu machen und sie zu ordnen", das ferner "zu eigenen weiteren Beobachtungen auffordert"[29)], scheint es geeignet, auch das in den folgenden Kapiteln herangezogene Material zur Pathologie des Christentums auswählen und nach Aspekten strukturieren zu helfen.

Ich	Informations-Stand	Kommunikation	Fehlhaltungen
Ichschwäche schlechte Selbst-repräsentation Konfliktver-meidung	unbelehrt antipsychologisch bis bloß modisch psychologisch	ohne eigene Meinung Vereinsmeierei Neigung zu Ämtern in Marginalgruppen	Verdrängungen "Radfahrertyp" niedrige Toleranz-schwelle manipulierbar Fehlen öffentlicher Tugenden; Kompensation durch Faszination des Sports
Mitläufer apathische Folge-bereitschaft Hoffnung auf den starken Mann ist mobilisierbar	ungeschult Institutionsgläubig-keit bis -negativismus	ungeschult antimarxistisch bis modisch marxistisch Komplott-Theorie Neigung zum Extrem, Gegen Gewerkschaft und Streik	ideologieanfällig (Rasse, Nation, Militär, populäre Wissenschaft) Sündenbocksuche Vorurteilsneigung
Konsument unter Leistungsdruck Existenzangst Mangelhaltung zum Geld	ungeschult liest Wirtschaftsteile nie antipolit-ökonomisch	Ja zur Hierarchie in Betrieb und Verwaltung wenig kooperativ und solidarisch, partielle Scheinselbständigkeit	Spar- und Eigenheim-ideologie
Isolationsgefühl Scheinfreiheit des Innenraums (Innerlichkeit) Ritualisierungen	enger Bezugsrahmen Krimis statt Politik eher Sport als Ökonomie eher geistes- als naturwissenschaftliches Interesse	Klatsch statt Verarbei-tung von Erfahrungen Illustrierte oft verbale Stärke	Starrheit Status-Prestige Angst vor Entscheidungen und vor Sitzungen Gestaltungsschwäche Private Werthaltungen
Verklemmtes Wunschdenken Tabus	zu späte Unterrichtung rigides Überich unverarbeiteter Kolle (Bovet usw.)	Neigung zu ängstli-chem Autismus Gefühlsarmut	Projektionen Prüderie bis Porno frustriert Selbsthaß
Unsicherheit in Mittel und Ziel	Desinteresse Schule als Plazierungs-agentur nützlich Jugendpsychologie unbe-kannt	repressive Toleranz bei Fixierung auf starre Normen Chaos-Angst	Nervöse Reaktionen Szenen von autoritär bis liberal brüllen statt diskutieren Watte statt klare Linie
unglückliches Bewußtsein daher Suche nach Stütze und Trost Indiv.Vergewisserung Volkskirchl.Mitläufer	vorkritisch 14jährig Diffamierung der Vernunft	z.B. Gottesdienstge-meinde als gleichge-stimmte Masse keine Gemeinschaft	selten offene Intoleranz eher Indifferenz und Apathie Wenig Neigung zu Inter-aktion und relevanter Aktion

Daß pathologische Überfremdungen des Christentums jeglichen emanzipatorischen Impuls des christlichen Glaubens absperren, besonders dann, wenn die Bemühung um Mündigkeit primär im kognitiven Bereich sich bewegt, ist eine der hier gemachten Voraussetzungen.
Scheinmündigkeit wird leicht aber auch dann erzeugt, wenn Menschen über die neutralisierenden und an Selbständigkeit hindernden religiösen Momente dadurch hinauszukommen suchen, daß sie in rein religionskritischer Manier die Inhalte ihrer religiösen Sozialisation protesthaft abwerfen, in einer Art "Schüleratheismus" verharren, auf eine Stufe infantiler Religiosität regredieren oder - schon positiver - einen "rein" humanistischen oder marxistischen Lebensstil ergreifen, wobei die neutralisierenden Momente leicht unvermerkt mitgeschleppt werden.
Solche Verweigerungen nicht zu einem vielleicht unbegriffenen Protest erstarren zu lassen und zugleich Voraussetzungen anzubahnen für ein Durchschlagen biblisch qualifizierter Freiheit, dient der Versuch, die neutralisierte Religion in bestimmten Phänomenen und exemplarischen Strukturen zu thematisieren. "Es ist ein emanzipatorisches Handeln", betont Stoodt mit Recht, "wenn bestimmte individuelle und öffentliche Merkmale der gegenwärtigen neutralisierten Religion konsequent bearbeitet werden, sei es nun im Rahmen schulischer, kirchlicher, universitärer oder der Erwachsenenbildung dienender Einrichtungen."[30)]

Solches religionsdidaktische Bemühen trifft auf gleichgerichtete Intentionen der Curriculumentwicklung. Dort stellt die Analyse "herrschender" Normen und Verhaltensmuster, geleitet vom emanzipatorischen Interesse als kritischer Sonde und Beschreibungsmittel, ein legitimes

Verfahren der Lernzielermittlung dar. So formuliert z.B. die "Gruppe Rauschenberger" einen Katalog, in dem u.a. folgende generelle Lernziele begegnen: "Kenntnis zentraler rechtlicher und moralischer Normen unserer Gesellschaft." "Durchleuchtung der vielfältigen personellen Abhängigkeitsverhältnisse in unserer Gesellschaft und Kritikfähigkeit gegenüber unbefragbarer Autorität."
"Ideologiekritische (rationale) Haltung gegenüber tradierten Normen, Einstellungen und Verhaltensweisen in unserer Gesellschaft." 31)

Vorausgesetzt bleibt das neu entdeckte und interpretierte Erlösungsinteresse christlicher Religion, d.h. mit den Worten Stoodts, "daß es im Potential der biblisch-christlichen Tradition Impulse gibt, die dazu verhelfen können, die tödliche Starre der neutralisierten Religion zu überwinden"[32] und religiöses Verhalten wieder als solches herzustellen, "das sich in emotional hoher Besetzung auf Wertreflexion, Sinnfragen und Reform von Institutionen richtet"[33].

Auf dem Wege dahin ist es nicht allein damit getan, die großen Religionskritiken von Holbach, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre u.a. bis zur Theologie vom Tode Gottes und Positionen eines christlichen Atheismus hin zum Thema des Religionsunterrichtes zu machen. Vielmehr wird es darüber hinaus wichtig, "daß -unter Beachtung dieser Kritiken- die auch von ihnen nicht erledigten komplexen Problematiken des Zusammenlebens, des Lebenssinnes, der Motivationen und Orientierungen von den biblischen Impulsen her angegangen werden sollen - indem man, distanziert aber solidarisch bei den Positionen der neutralisierten Religion ansetzt"[34].

Im Rahmen einer kritischen Theologie kann christlicher Glaube wieder sichtbar und erlebbar werden

als Erlösungsreligion, die "von ihren Herrschaftsfunktionen tendenziell befreit und als emanzipatorische Kraft zur Veränderung der Gesellschaft instand gesetzt" ist.[35)]

Als Hilfe zur Aufarbeitung der Phänomene neutralisierter Religion ist eine zweite, ebenfalls von D. Stoodt stammende Tabelle gedacht: In der mittleren Spalte finden sich "eine Reihe von möglichen und wirklichen religiösen Funktionen", links die "schlechte Wahrnehmung dieser durch die neutralisierte Religion, rechts die anzustrebenden positiven Ziele"[36)].

Phänomene der neutralisierten Religion	Funktionen	Positive Ziele der Aufarbeitung
Innerlichkeit Rebellion als revolutionäre Haltung	Hilfe zu politischem und ökonomischem Interesse	Einübung in die Klage (Ideologiekritik) und in die "Provokation des Friedens"
Institutionsnegativismus; Unmündigkeit im Versorgungsraum	stellt Institution zur Verfügung	Fähigkeit, Institutionen umzugestalten zu Interaktionsräumen mit "herrschaftsfreier Kommunikation"
Verstärkung oder Verdrängung der Überemotionalisierung des familiären Schonraumes	hilft Affekte kultivieren	Recht auf Irrationalität, emotionale Stabilisierung; Musisches
Kirchlicher Doktrinarismus; histor. Positivismus; theologischer Agnostizismus	braucht Reflexion ihrer selbst (Theologie)	Durchschauen des subjektivischen Grundschemas; rel. Vorstellungen als Symbole für Grunderfahrungen und -konflikte gebrauchen lernen
Gegenwart durch Vergangenheit belastet oder durch Zukunft entleert	wahrt die Tradition	Einüben in prospektives Handeln unter Ausnutzung des Erfahrungspotentials Früherer
Konformismus Ritualismus	stabilisierender Faktor in der Sozialisation	Stärkung des Konfliktverhaltens zu konstruktivem Nonkonformismus bei individueller Vergewisserung in Gruppen
"Opium des Volkes" Ritualismus	bietet Sinndeutungs-Schemata an	Überwindung der "Anpassung mit Vorbehalten", Transzendieren verdinglichten Bewußtseins
Symbolische Affirmation von Milieuwerten; Sicherung von Massenloyalität Mittelklassensache	repräsentiert Wertfragen	Klärung dessen, was wir wollen dürfen und was unter uns gelten soll, am Leitfaden der Gebote und des demonstrativen Handelns Jesu

2.4 Anzeichen einer katholizistischen Verbürgerlichung des Christentums

Nach den vorangegangenen Vorklärungen zur Begrifflichkeit des Pathologischen und zum kategorialen Bezugsrahmen dieses Abschnitts soll nun die von Görres vorgelegte Pathologie-Studie selbst wieder ins Blickfeld gerückt werden. Freilich erweist sich seine Arbeit als im ganzen so vielschichtig und aspektreich, daß für die Absicht dieser Arbeit notwendig bestimmte Linien und Argumentationsstränge aus dem Gesamtfeld der Beobachtungen herausgehoben werden müssen. Auch regen die Mitteilungen von Görres dazu an, in ähnlichen Arbeiten anderer Autoren nach Konvergenzpunkten zu suchen, die das beigrbrachte Material entweder direkt bestätigen, neu strukturieren oder ergänzen.

Die provokante These von der "Kirche als Feindin des menschlichen Glücks"[37] präzisiert Görres noch einmal in einer sehr pointierten[38] Formulierung: "Das Christentum, vor allem der Katholizismus, verdirbt den Charakter und bedroht die Menschlichkeit des Menschen. Christliche Lebenslehre und Erziehung machen den Menschen untüchtig, unfroh, neurotisch, dumm und bös oder doch unglücklicher, unintelligenter und kränker als notwendig."[39]
Daß Christen sich von Nichtchristen in ihrem ethischen Gesamtniveau, in ihrer Gewissenhaftigkeit, in ihren Wertmustern, Tugenden und ihrer seelischen Gesundheit nicht spürbar unterscheiden - daß Christen also nicht anders sind als Normalbürger: Das ist ein häufig geäußerter Verdacht, der auch jedem Religionslehrer aus seiner Praxis

allzu vertraut ist. Wie anders sollte man die schon zum Ritual gewordene Lässigkeit einer zunehmenden Zahl von Schülern, ihr Desinteresse am Religionsunterricht, ihre Skepsis gegenüber dem verbal beschworenen hohen Anspruch des Christentums und seiner höchst durchschnittlichen, nicht selten sogar "hinterweltlerischen" Wirklichkeit sonst deuten? Christen leiden höchstens an vermehrter Gewissensangst und -in ihrer Folge- an vermehrter Aggressivität, Depression, neurotischen Symptombildungen, Unehrlichkeit und Heuchelei.

"Der Christ hat seinen durchschnittlich schlechten Charakter mit etwas schlechterem Gewissen als der Nichtchrist. Das ist aber auch der einzige Unterschied."[40)]

Mißtrauen und Skepsis des modernen Menschen richten sich also vor allem auf die Kraft des Christentums, den Menschen menschlich reifer zu machen, ihn zu einem "neuen Menschen" zu wandeln.

Vor dem Versuch, die sich bereits in diesen einfachen Beobachtungen abzeichnende Tendenz der Verbürgerlichung des Christentums auf den Begriff zu bringen, seien noch einige von Görres mitgeteilte Momente dieses Syndroms genannt.

Das verbreitete Gefühl, daß Kirche und Christentum vergangenheitsorientiert, konservativ und insofern keine Hilfe für die Zukunft sind, kommt u.a. aus der Tatsache, daß sich beide derart mit ihren mittelalterlichen und barocken Existenzformen identifiziert haben, "daß sie zur Neuzeit keinen positiven Bezug finden" konnten. "Die positiven Elemente der Neuzeit werden allenfalls notgedrungen toleriert, nicht aber ehrlich angenommen."[41)]

Das gestörte Verhältnis der Kirchen zu den Aufklärungsprozessen der Neuzeit hat einen wesentlichen Grund in der Verquickung der Kirchen mit einer feudalistisch-patriarchalischen Gesellschaft nebst deren Ordnungen und Unordnungen. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, soziale Gerechtigkeit sind weniger durch die -im eucharistischen Ritual gebändigte- memoria Jesu Christi als vielmehr durch die Französische Revolution praktisch geworden. So gesehen, sitzen wir noch immer an jenem Tisch, den die Französische Revolution für uns gedeckt hat.

Eine ähnliche "Grundsituation der Ambivalenz" sieht Görres auch im Verhalten vieler Christen zum Geist des Evangeliums, ja zur Erfahrungswirklichkeit überhaupt. "Man kann die Geschichte des Christentums auch lesen als eine Geschichte der immer raffinierteren Versuche der Christen, die Lehre ihres Herrn unwirksam zu machen, indem sie Einzelheiten in ihr überspitzen, Teile der Lehre unterschlagen oder indem sie Worte allzu wörtlich nehmen und dadurch ad absurdum führen. Die Christen verhalten sich Jesus Christus gegenüber nicht selten wie der Soldat Schweyk zu seinen Vorgesetzten, sie sabotieren durch Buchstabengehorsam den Geist des Befehls"[42].
Solche katholizistischen Mittel, sich das Leben zu erleichtern, führen "zu einer tendenziösen Unaufmerksamkeit gegenüber unbequemen Worten des Evangeliums und charismatischen Anregungen des Geistes, ferner zu der Gewohnheit, auch die Erfahrungswirklichkeit nicht allzu genau anzuschauen, wenn in ihr Aufträge zu unbequemer Aktivität zu befürchten sind"[43].

Nicht zuletzt diese Mangelformen christlicher Gläubigkeit haben die großen Entwürfe neuer Theologien auf den Plan gerufen. Inspiriert von den messianischen Verheißungen eines neuen Himmels und einer neuen Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3,13), und dem Auftrag, die Wahrheit zu tun (Joh 3,21), wollen Theologen, die ein Gespür für das heute Not-wendige haben, die Theologie der Köpfe in eine Theologie der Hände überführen. Die Theologie der Hoffnung, die Politische Theologie, die Theologie der Revolution und die Theologie der Befreiung sind Versuche, fortzuschreiten von buchstabengetreuer Orthodoxie zu engagierter Orthopraxie - sind Versuche, die christliche "Treue zur Erde"[44] und zur gesamten Erfahrungswirklichkeit zu wahren.
Symptomatisch für das unterschwellige oder gar offene Fortbestehen der von Görres kritisierten katholizistischen Fehlhaltungen ist jedoch die sich verschärfende Spannung zwischen den Vertretern neuerer Theologien und der den alten Strukturen verhafteten Amtskirche; es sind ferner die Schwierigkeiten, die einer Vermittlung neuer theologischer Strömungen mit den vertrauten Glaubensmustern der Mehrzahl der Gläubigen entgegenstehen; es sind schließlich die in jüngster Zeit in beiden Kirchen hervortretenden traditionalistischen und fundamentalistischen Tendenzen, die jenen "Geist der Freiheit" zu ignorieren oder abzusperren versuchen, der z.B. im Zweiten Vatikanischen Konzil öffentlichkeitswirksam aufgebrochen ist: Etwa die Bewegung "Kein anderes Evangelium" und jene "Für Papst und Kirche".

Ein großes Potential katholizistischer Verzeichnungen des originären Evangeliums sieht Görres weiter in den typischen "Gefahren des Vulgärkatholizismus"[45]. Die erste und daher wichtigste reli-

giöse Unterweisung, die das Kind in der Regel von seinen Eltern erfährt, ist weniger von reflektierten religiösen Überlegungen als vielmehr von Vereinfachungen, zufälliger Auswahl und "oft primitiven religiösen Grundvorstellungen" geprägt. Später treten weitere vulgärkatholizistische Ausprägungen der christlichen Botschaft hinzu. Unter der verbalen Decke des offiziellen Credos gibt es ein unausgesprochenes, aber gelebtes "Privatcredo", existieren unerkannte "subkutane Häresien" (K. Rahner) und eigentümliche "Familientheologien". Diese sagen etwa: "Die Kirchengebote sind erfüllbar und heilswichtig. Verstöße gegen sie sind wirklich schlimm. Weder erfüllbar noch heilsbedeutsam aber ist das Gebot der Nächstenliebe. Weder vermeidbar noch wirklich schlimm sind Verleumdung, üble Nachrede, milder Betrug, Geiz und Hartherzigkeit."

Der "optimale Kompromiß, der irdisches und ewiges Glück gleichzeitig garantiert", läßt sich in die Zielvorstellung fassen: "Wollt nicht vollkommen sein wie euer Vater im Himmel oder wie die extrem Guten und Heiligen, sondern sucht die Tugend, die in der Mitte liegt ... Sie allein ist möglich, vernünftig und erstrebenswert."[46)]

Christen und Nichtchristen zeigen die Tendenz, sich in ihren Gefühlen, ihren Vorstellungen und in ihrer Lebenspraxis primär auf der Ebene des Durchschnittlichen, des eher faulen als ausgeglichenen Kompromisses, der Doppelmoral, der konformistischen Anpassung und der "vernünftigen" Mittelmäßigkeit häuslich einzurichten. Ein in solcher Durchschnittlichkeit gelebtes Christentum ist eingezwängt in Kategorien "überflüssige(r) Entfremdung"[47)], die die inspirierenden Impulse biblisch qualifizierter Glaubenshoffnung - wie Liebe,

Friede, Freiheit, Gerechtigkeit - unterdrückt und zum Erlöschen bringt.

Solche normale Glaubenspraxis hat normale, gleichwohl beängstigende Folgen: "Die durchschnittliche Intelligenzbegabung, in deren Bereich die große Mehrzahl aller Menschen liegt, zieht eine primitivere Theologie der differenzierteren vor. Sie reicht nicht aus für produktive Leistungen der Einsicht und Phantasie, wohl aber für solche der Nachahmung und Anpassung. Der Durchschnittsmensch ist Konformist und hält sich an das Übliche, vor allem an das Handgreifliche, Leichtfaßliche und Gegenständliche. Das Gesetz hat den Vorrang vor dem Geist des Gesetzes, die Verhaltensform ist leichter kopierbar als Gesinnungen und Haltungen. Das Handeln folgt einfachen Maximen, sorgfältigere und feinere Überlegungen sind ihm fremd."[48)]

Es dürfte nicht schwer einzusehen sein, daß derart defekte Glaubensformen menschliche Reife eher verhindern als fördern und daß in ihnen eine "sichtbare Verleiblichung des Christseins"[49)] nur selten gelingt.

Wenn man mit Görres in den skizzierten Überformungen christlichen Glaubens "die Erfahrung einer Übermacht vorgeformter, z.T. durch die Erbsünde bedingter Strukturen des Menschen"[50)] und überflüssige Entfremdungen erblickt, dann wird man auch seinem Urteil über die hier nur ausgewählten pathologischen Glaubensdefekte voll zustimmen können: "Es entsteht so ein praktikabler <u>bürgerlicher</u> Katholizismus ohne Geist und Herz des Christentums."
Entsprechende Belege aus der empirischen Sozialforschung hält Görres für "gut gesichert": "Soziologisch zeigt die katholische Bevölkerung eine

gewisse Verschiebung in die Richtung des kleinen Mittelstandes, weniger vertreten ist sie im Arbeiterstand und in den selbständigen Berufen, ihr Lebensraum ist weniger die Großstadt, mehr das Land und die Kleinstadt.[51)]

Exkurs 2.1: Notizen zum Begriff des "Bürgerlichen" (Kant / Marx / Hesse)

Kaum ein anderer Begriff wird gegenwärtig in pejorativem Sinn häufiger gebraucht als der des "Bürgerlichen", kaum ein anderer leidet so sehr an der Unschärfe des begrifflich Gemeinten.

Ohne die höchst wechselvolle Begriffsgeschichte hier ins einzelne nachzeichnen zu wollen[52], wird man festhalten müssen, daß der Terminus "Bürger" (bourgeois, citoyen) zwar zu den klassisch-politischen Leitbegriffen der abendländischen Geschichte zählt, aber zur abgegriffenen politischen Münze verkommt, wenn man ihn aus dem jeweiligen historischen und gesellschaftspolitischen Kontext ablöst, in den er stets verschränkt bleibt. So spannt sich der Bedeutungsbogen vom πολίτης und civis des antiken Stadtstaates über den mittelalterlichen Typ des Bürgers, der erstmals die Sphäre der Arbeit positiv in seinen Begriff aufnimmt, zu der erstmals modern zu nennenden Vorstellung vom freien und privilegierten Stadtbürger, dessen Definition im Umkreis der absolutistischen Staatstheorie sich entwickelt. Von der Problematik des Begriffs im Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts führt über Rousseau und die Enzyklopädisten eine wechselvolle Linie zur Begriffsneufassung der Französischen Revolution, die "den Titel des citoyen den freien und gleichen Gliedern der 'Nation' zuerkennt, die mit der Erklärung ihrer Souveränität und der droits de l'homme et du citoyen die Rechts- und Herrschaftsunterschiede der alten Gesellschaft aufgehoben haben"[53]. Den guten Klang, den das Wort "Bourgeoisie" in den Zeiten der Französischen Revolution noch besaß, erklärt K. Marx so: "Die negativ-allgemeine Bedeutung des französischen Adels und der französischen Klerisei bedingte die positiv-allgemeine Bedeutung der zunächst angrenzenden und entgegenstehenden Klasse der Bourgeoisie."[54]

Mit voller Deutlichkeit tritt hier noch die emanzipatorisch-revolutionäre Bedeutungsspitze des Bürgerbegriffs hervor, die im Kantischen Staatsrecht - unter Beibehaltung, wenn auch Umdeutung der traditionellen Begriffsmerkmale der rechtlichen (homo sui iuris) und ökonomischen Selbständigkeit (sibisufficientia) - folgende Formulierung erfährt: "Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt Bürger (citoyen, d.i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, bourgeois)."[55)]

In emphatischer Verwendung begegnet der Ausdruck "bürgerlich" auch in Kants "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht".[56)] Auf dem Hintergrund der "ungesellige(n) Geselligkeit der Menschen"[57)] erscheint als Ziel der menschlichen Gattungsgeschichte und als das "größte Problem" die "Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft"[58)] - zu denken nur als konkrete Utopie und als Postulat, denn: "Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt."[59)]

Hegels Kritik am modernen Staatsbürgerbegriff wird von K. Marx radikalisiert, nach dem die aufklärerische Trennung des Menschen in das private Individuum und den abstrakten Staatsbürger überwunden werden muß zugunsten der "menschlichen" Emanzipation, die die nur politische Emanzipation als "die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person" übertrifft.[60)]

In den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" formuliert K. Marx in dem Beitrag "Zur Judenfrage" die Forderung nach einer Vermittlung des politischen Gattungswesens Mensch mit dem konkreten Einzelwesen Mensch - bis heute eine uneingelöste, gleichwohl stimulierende

Utopie: "Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine 'forces propres' als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht."[61]

Als Träger und Repräsentant dieser menschlichen Emanzipation erscheint seit der "Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" (1844) das Proletariat: "Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat."[62] Seinen Gegenpol bildet die "Bourgeoisie" als die besitzende Klasse.
Zusammenfassend resümiert M. Riedel: "Mit dem Gegensatz Bourgeoisie/Proletariat, der den von citoyen/bourgeois geschichtlich überholt, wird das naive Bewußtsein der staatsbürgerlichen Emanzipation gebrochen."[63]

Die Kritik der Bourgeoisie als die Destruktion der klassischen Gleichung zwischen Bürger und Privateigentümer wird so zu einem der zentralen Themen des 19. Jahrhunderts - vor allem bei Tocqueville, Kierkegaard und Nietzsche. Im Zusammenhang der Marx-Renaissance der letzten Jahre ist die Position der durch Marx beförderten, aber schon im frühsozialistischen Schrifttum (Saint-Simon, L. Blanc, L. Stein) angebahnten Bourgeoisie-Kritik im wesentlichen noch die gegenwärtige.
"Bedeutet Bürgerlichkeit ursprünglich ein Sich-Absichern (gegenüber der Obrigkeit, gegenüber den Wechselfällen des Lebens überhaupt) in der Solidarität mit Menschen desselben Standes"[64], so enthält

derselbe Begriff im gegenwärtigen Sprachgebrauch alle Nuancen einer vorwurfsvollen, kritisch-moralischen Deklassierung des seine Sicherheit ängstlich und aggressiv hütenden Angehörigen der Mittelschicht. "Bürgerlich" denkt, handelt und lebt, wer die einst hochgehaltene politische Solidarität eingetauscht hat gegen die Ideale der inzwischen Arrivierten und längst Privilegierten: Haltung wie "gesunder" Ehrgeiz, Leistungswille, Gewinnstreben, aggressive Überrundung des Nebenmenschen, Streben nach Besitz als solchem, ängstliches Hüten des Erworbenen, Sehnsucht nach Ruhe und Ordnung, Verpönung leichtfertigen Genusses, Zurückdrängung "störender" Triebe und Bedürfnisse, Hochschätzung der Sphäre des Privaten - das sind einige der Tugenden, die sich sinnvoll zusammenschließen und ergänzen im Geiste einer Moral, die den ideologischen Himmel für die spätkapitalistische Konkurrenzgesellschaft abgibt.
Ist es ein Zufall, daß bürgerlich und kleinbürgerlich Wechselbegriffe geworden sind?

In großer Anschaulichkeit und Verdichtung hat Hermann Hesse die typische Atmosphäre des Bürgerlichen, den "Inhalt bürgerlichen Ideals und Glaubens" beschrieben. In seinem Roman "Der Steppenwolf" heißt es einmal: "Außerdem aber zog ihn eine starke, heimliche Sehnsucht beständig zur bürgerlichen Kleinwelt, zu den stillen, anständigen Familienhäusern mit sauberen Gärtchen, blankgehaltenem Treppenhaus und ihrer ganzen bescheidenen Atmosphäre von Ordnung und Wohlanständigkeit."[65)]

Von dieser Seite gesehen, erinnert das Bürgerliche als ein durchaus liebenswerter, "stets vorhandener Zustand des Menschlichen" stark an Thomas Manns eigentümlich zwiespältige "Bürgerliebe zum Menschlichen, Lebendigen und Gewöhnlichen"[66)], von der er seinen

Tonio Kröger an die Freundin Lisaweta Iwanowna schreiben läßt: "Alle Wärme, alle Güte, aller Humor kommt aus ihr ..." "Aber meine tiefste und verstohlenste Liebe gehört den Blonden und Blauäugigen, den hellen Lebendigen, den Glücklichen, Liebenswürdigen und Gewöhnlichen. Schelten Sie diese Liebe nicht, Lisaweta; sie ist gut und fruchtbar. Sehnsucht ist darin und schwermütiger Neid und ein klein wenig Verachtung und eine ganze keusche Seligkeit."[67)]

Hier gewinnt das Bürgerliche Züge des Gesunden, Vitalen, Hellen und Natürlichen - empfunden allerdings von einer höchst ambivalenten, bis zum Äußersten verfeinerten, zum Morbiden neigenden und unpolitischen Künstlerseele. "Die allermeisten Intellektuellen, der größte Teil der Künstlermenschen gehört demselben Typus an": Als "Zwangshäftling(e) des Bürgertums", "durch infantile Gefühle der Bürgerlichkeit anhängend", "an das schwere mütterliche Gestirn des Bürgertums" und an die "Atmosphäre der Bürgererde" gebannt, schließen sie "Kompromisse, verachten das Bürgertum und gehören ihm dennoch an und stärken und verherrlichen es, indem sie letzten Endes es bejahen müssen, um noch leben zu können"[68)].

Den von Görres als "bürgerlich" diagnostizierten, glaubensschwächenden Gefühls- und Lebensformen korrespondiert in eigenartiger Weise jene Textpassage, in der es H. Hesse versucht, "das Einzelphänomen des Steppenwolfes, und namentlich sein eigentümliches Verhältnis zum Bürgertum, dadurch zu erklären, daß wir diese Erscheinungen auf ihre Grundgesetze zurückführen"[69)].
Zur Abrundung des Exkurses und als einstweilig zusammenfassende Formulierung des Phänomens "Bürgerlichkeit" sei die ganze Stelle hierhergesetzt.

"Das 'Bürgerliche' nun, als ein stets vorhandener Zustand des Menschlichen, ist nichts andres als der Versuch eines Ausgleiches, als das Streben nach einer ausgeglichenen Mitte zwischen den zahllosen Extremen und Gegensatzpaaren menschlichen Verhaltens. Nehmen wir irgendeines dieser Gegensatzpaare als Beispiel, etwa das des Heiligen und des Wüstlings, so wird unser Gleichnis alsbald verständlich werden. Der Mensch hat die Möglichkeit, sich ganz und gar dem Geistigen, dem Annäherungsversuch ans Göttliche, hinzugeben, dem Ideal des Heiligen. Er hat umgekehrt auch die Möglichkeit, sich ganz und gar dem Triebleben, dem Verlangen seiner Sinne hinzugeben und sein ganzes Streben auf den Gewinn von augenblicklicher Lust zu richten. Der eine Weg führt zum Heiligen, zum Märtyrer des Geistes, zur Selbstaufgabe an Gott. Der andere Weg führt zum Wüstling, zum Märtyrer der Triebe, zur Selbstaufgabe an die Verwesung. Zwischen beiden nun versucht in temperierter Mitte der Bürger zu leben. Nie wird er sich aufgeben, sich hingeben, weder dem Rausch noch der Askese, nie wird er Märtyrer sein, nie in seine Vernichtung willigen - im Gegenteil, sein Ideal ist nicht Hingabe, sondern Erhaltung des Ichs, sein Streben gilt weder der Heiligkeit noch deren Gegenteil. Unbedingtheit ist ihm unerträglich, er will zwar Gott dienen, aber auch dem Rausche, will zwar tugendhaft sein, es aber auch ein bißchen gut und bequem auf Erden haben. Kurz, er versucht es, in der Mitte zwischen den Extremen sich anzusiedeln, in einer gemäßigten und bekömmlichen Zone ohne heftige Stürme und Gewitter, und dies gelingt ihm auch, jedoch auf Kosten jener Lebens- und Gefühlsintensität, die auf Unbedingte und Extreme gerichtetes Leben verleiht. Intensiv leben kann man nur auf Kosten des Ichs. Der Bürger nun schätzt nichts höher als das Ich (ein nur rudimentär entwickeltes Ich allerdings). Auf Kosten der Intensität also erreicht er Erhaltung und Sicherheit, statt Gottbesessenheit erntet er Gewissensruhe, statt Lust Behagen, statt Freiheit Bequemlichkeit, statt tödlicher Glut eine angenehme Temperatur. Der Bürger ist deshalb seinem Wesen nach ein Geschöpf von schwachem Lebensantrieb, ängstlich, jede Preisgabe seiner selbst fürchtend, leicht zu regieren. Er hat darum an Stelle der Macht die Majorität gesetzt, an Stelle der Gewalt das Gesetz, an Stelle der Verantwortung das Abstimmungsverfahren."

2.5 Der deutsche Milieukatholizismus und das Syndrom der "Sekundärtugenden"

"Das Christentum ist in den Untergang des Bürgertums hineingezogen, und es ist sicher, daß aus dieser Schicht keine Rettung mehr kommen kann." Inspiriert von diesem Wort des Prälaten R.Grosche formulierte C. Amery schon 1963 seine These von der Verbürgerlichung und Provinzialisierung des deutschen Katholizismus. Sie lautet: "Der deutsche Katholizismus ist heute fast ausschließlich von den Werten und Tugendvorstellungen seines Mehrheitsmilieus abhängig. Sie bestimmen seinen Kurs, nicht die auf die konkrete Lage angewendeten Forderungen der Botschaft."[70)]

Die ursprüngliche, den Christen anfordernde Botschaft des Evangeliums -meint Amery- hat längst vor dem "neuen Souverän" kapituliert: vor den Sehnsüchten, Interessen und Vorstellungen des herrschenden Milieus, vor den registrierten "Gläubigen", vor der Volksfrömmigkeit, dem Kirchensteuerzahler als dem Minimal-Aktiven, vor dem Sog der Mittelmäßigkeit, vor der gesellschaftlich-politischen Verfilzung der Kirche mit reaktionären Kräften und dem daraus resultierenden System des do ut des, vor der aus der Kirchenkampfzeit stammenden idée fixe von der katholischen Geschlossenheit, vor der Hartnäckigkeit, mit der sich bäuerliche und bürgerliche Werte und Bewußtseinshaltungen im Milieukatholizismus behaupten.

Da Amery die Ohnmacht der Botschaft Jesu in einem Kausalzusammenhang mit dem katholischen Milieuverhalten sieht, folgert er zwingend: "Im Namen der Kirche, der einen, lauteren, unteilbaren Wahrheit, muß gegen eine Diktatur angegangen werden,

die christliche Existenz, d.h. glaubwürdiges existenzielles Zeugnis für das Reich Gottes immer schwieriger und unwirksamer macht."[71] Die Kirche ist für Amery aufgerufen zur "Übernahme des prophetischen Amtes gegenüber dieser Gesellschaft"[72].

Was Görres primär unter individualethischem und therapeutischem Aspekt diagnostiziert, das kritisiert Amery unter soziologischer und gesellschaftspolitischer Perspektive und enthüllt so die gefährlichen politischen Konsequenzen kleinbürgerlich-bäuerlich überformten Christentums, des Milieukatholizismus': seinen Trend zum Mittelmäßigen und Durchschnittlichen, seine unheiligen Allianzen mit den jeweils Mächtigen, seine Neigung zum Autoritären und seine Affinität zum Faschismus.

Da in dieser Arbeit das didaktische Interesse stets leitend sein soll, ziehen -unter eben diesem Blickpunkt unterrichtlicher Aufarbeitung und Gegensteuerung- jene Ausführungen größtes Interesse auf sich, in denen Amery die Werte und das Tugendsystem des Milieus analysiert. Ausgehend vom "Immobilismus" als dem bewußtseinsmäßigen Kennzeichen der kleinbürgerlich-bäuerlichen Welt - der kleinen heilen Welt von gestern - skizziert Amery das Kirchenbild in Deutschland, das der Entwicklung des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert entspricht. Während sich das Kirchenbild führender Theologen und erneuerungswilliger Kreise durchaus verändert hat, ist nach Amery "in den naiven Reaktionen der 'kleinen Leute', im Vorfeld der theologischen Argumentation das 'Hürdenmotiv' am Leben geblieben ..."[73]; Kirche wird erlebt als wohlbewachte Hürde, "innerhalb deren der Gläubige durch Satzungen, Vorschriften, Rubriken, Anweisungen von sorglichen Wächtern bewacht und gelenkt wird"[74].

Diesem Kirchenbild des Milieus entspricht nun ein Wert- und Tugendsystem, das sich "mit erstaunlicher Zähigkeit bis in unsere Tage erhalten hat". Amerys Analyse der "Sekundärtugenden" mit deren beängstigender Normalität macht jeden weiteren Kommentar überflüssig.

> "Das Schlüsselwort für das kleinbürgerliche Tugendsystem in Deutschland ist das Wort Anstand. Es ist unübersetzbar, genau wie decency oder honnêteté, und es ist (wenigstens heute) noch schillernder und schwieriger zu definieren als diese Schlüsselwörter auswärtiger oder vergangener Tugendsysteme. Was ist der deutsche Anstand? Reden wir zunächst davon, was er war: er war die Summe der Standestugenden, die für eine bürgerliche und bäuerliche Existenz ausreichten. Sie umfaßten Dinge wie Ehrlichkeit, Arbeitsamkeit, Sauberkeit, Pünktlichkeit und Zuverlässigkeit im Dienst, Mißtrauen gegen alle Exzesse und gegen alles Schillernde, Zweideutige, Ambivalente, sowie Gehorsam gegen die Obrigkeit. Unschwer ist zu erkennen, daß dieses System so gut wie keine christliche Primärtugend betont: weder Gläubigkeit noch Demut, weder Caritas noch asketische Kraftanstrengung werden in diesem System des Anstands groß geschrieben. Nun war der Stand des Christentums ja durch den Stand der öffentlichen Dinge garantiert (wenigstens scheinbar), und die christlichen Primärtugenden wurden sozusagen als selbstverständlich vorausgesetzt, als 'Zustände' der Christenheit, die nicht der individuellen Anstrengung des Gläubigen bedürfen. Sicher: von einer bestimmten gesellschaftlichen Stufe ab wurde mehr erwartet. So war etwa die Wohltätigkeit mancher gutbürgerlicher Familien durchaus echt, und man wünschte sich, daß heute, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, etwas mehr davon erhalten wäre, als tatsächlich zu finden ist. Aber an eine geplante soziale Anstrengung dachte 'man', d.h. das Milieu, nicht - ebensowenig an bewußte Arbeit an der 'Gläubigkeit', die ja durch die Vorschriften ein für allemal vorgegeben war. Wofür der katholische Christ selbst die Verantwortung trug, das war die kleine Welt seiner Standeswerte. Sie war der Prüfstein seiner 'Anständigkeit'. Diese Anständigkeit war im Grunde nichts anderes als die Treue zu sich selbst, zu der Rolle, die man im Leben zu spielen hatte - und man sah sie bescheiden.

Es ist hier nicht der Ort zu prüfen, wie weit dieses Kirchenbild und dieses Wertsystem jemals zureichend waren. Es gibt Anzeichen dafür, daß sie schon in der guten alten Zeit nicht genügten. Wir leben im siebten Jahrzehnt des Jahrhunderts, und wir müssen konstatieren, daß sie heute jedenfalls ungenügend, ja schädlich sind. Nicht nur, daß sie Kräfte der Entscheidung verkümmern ließen, die heute zur Waffenrüstung jedes Christen gehören sollten: ihre Werte selbst und die Tugenden, die betont wurden, sind zu Hindernissen der Botschaft geworden und verzerren, verfälschen, zerstören die Möglichkeiten einer christlichen Existenz.

Notieren wir noch einmal die Tugenden, die der Begriff Anstand umfaßt: Ehrlichkeit - Pünktlichkeit - Sauberkeit - Zuverlässigkeit im Dienst - Arbeitsamkeit. Es ist nicht schwer zu sehen, daß sie allesamt 'Sekundärtugenden' genannt werden können; Tugenden also, die keine Ziele in sich enthalten, sondern auf bestimmte Ziele zugeordnet werden müssen, um 'positiv' zu sein. Ich kann pünktlich zum Dienst im Pfarramt oder im Gestapokeller erscheinen; ich kann in Schriftsachen 'Juden-Endlösung' oder Sozialhilfe penibel sein; ich kann mir die Hände nach einem rechtschaffenen Arbeitstag im Kornfeld oder im KZ-Krematorium waschen. So konnte Himmler an seinen Mordkommandos rühmen, daß sie inmitten ihres schweren Dienstes verstanden, anständig zu bleiben. Nun ist Herr Himmler nicht gerade ein Kronzeuge für moralische oder ethische Tatbestände; aber man erkennt einen Zipfel der Methode an dieser wahnsinnigen kleinen Bemerkung." 75)

Die Aufreihung von Beobachtungen und Materialien zum Syndrom der Verbürgerlichung des Christentums soll an diesem Punkt abgebrochen werden - jedoch nicht, ohne einige Gesichtspunkte anzufügen, unter denen das herangezogene Material interpretiert und didaktisch strukturiert werden kann.

2.5.1 Wir haben gesehen: Bis heute ist der Katholizismus - weniger der Protestantismus - weitgehend durch die Dominanz einer bestimmten Gesellschaftsschicht geprägt: Durch die Vorherrschaft des kleinbürgerlichen Milieus und dessen Mentalität. Derart schichtgebunden stehen Theologie und Kirche im Banne des Vorurteils, "daß reaktionäre Mentalitäten ein bevorzugtes Hausrecht in der Kirche genießen"[76].

Nimmt man nur einige der Vorstellungsmuster zusammen, die D. Stoodt als "Phänomene neutralisierter Religion" notiert: Scheinfreiheit des Innenraums, vorkritisch, Konfliktvermeidung, Institutionsgläubigkeit, Ja zur Hierarchie, Diffamierung der Vernunft, Vorurteilsneigung und Sündenbocksuche - so treffen sich diese Symptome einer neutralisierten Religion mit jener Analyse von B. van Onna, worin Kirche als "ein Fremdkörper im Pluralismus", als ein "autoritäres Residuum" gekennzeichnet und die Sozialstruktur des Katholizismus als ghettohaft, geschlossen und kulturell-zivilisatorisch rückständig und antiaufklärerisch beschrieben wird: [77]

> "Ihren Mitgliedern bietet die Kirche einen Zufluchtsort idyllischer Ruhe in einer zu kompliziert gewordenen Welt. Politisch heißt das: Bauern und Mittelstand sind für Ruhe und Ordnung, auch wenn sie unter den gegebenen Umständen nur eine gesellschaftliche Harmonie des Scheins herstellen. Der öffentlichen Austragung von Konflikten zieht man die Unterordnung vor, der Kritik den Gehorsam. Die katholische Kirche heiligt und stützt diese strukturelle Affinität zur ungestörten autoritären 'Lebensgemeinschaft', die im Dreieck von Kirche, Schule und Kneipe zu Hause ist. Krampfhaft vermittelt sie den frommen Kindern des Lichts die Residuen einer ungestörten Ordnung, im Maßstab der weitgehend noch vorkapitalistischen Mentalität des Kirchenvolkes. Unvermeidlich auftretende Differenzen, Mißstände und Krisen finden im kirchlichen Schrifttum ihre Rückführung auf die Autonomie der Vernunft (Nominalismus, Individualismus, Aufklärung, Säkularisation - überhaupt 'Ratio-

nalismus', 'der moderne Totengräber der Menschheit', so Kardinal Jäger von Paderborn) und auf den nationalsozialistischen bzw. kommunistischen 'Kollektivismus'."
Sicherheit, Einheit und Geschlossenheit als primäre Normen auf der einen Seite, Abwehr von Veränderungen, Verdrängung kritischer Fragen und Mißtrauen gegenüber "Intellektuellen" und "Nonkonformisten" auf der anderen haben in den Kirchen einen sich verschlimmernden Kreislauf inszeniert: "zaghafte Gemüter prägten immer mehr ihr Selbstverständnis und ihre Methoden, Durchschnittlichkeit saß zu Gericht über hochgestimmte Seelen, die Tugenden der Kleinlichkeit schoben sich vor die Tugenden der Freiheit, und damit wurden allemal die verjagt, welche dieser Entwicklung hätten entgegentreten können, ließen sich außerhalb der Kirche nieder und bestätigten so scheinbar den Ausschließlichkeitsanspruch der Leute, die Angst vor der Freiheit hatten."[78]

Wenn dagegen - im Rahmen einer neuen Politischen Theologie - das Politische unter dem Aspekt von Aufklärung und Emanzipation zum primären und umfassenden Horizont christlich-kirchlichen Denkens und Handelns werden soll; wenn Glauben nicht Rückfall in ein vorkritisches Bewußtsein, sondern - unter den Bedingungen des "kritischen Zeitalters"[79] - Glaubensverantwortung in Verbindung mit praktisch-politischer, d.h. freiheitsbefördernder Vernunft werden soll[80]; wenn die gesellschaftskritische Potenz christlichen Glaubens öffentlichkeitswirksam entfaltet und die Kirchen in ihrer institutionellen Verfassung tatsächlich sich in freiheitsermöglichende und freiheitssichernde Räume wandeln sollen[81]: dann muß es vorrangig zu einer Transformation kirchlich-institutionellen Verhaltens gegenüber der modernen Gesellschaft, d.h. zum Aufbau einer kritischen Öffentlichkeit in der Kirche selbst kommen.

Im Zusammenhang der Verbürgerlichung des Christentums besteht eine eminent wichtige Aufgabe - mit den Worten von Metz - "im Abbau bestimmter un-

kontrollierter vorherrschender Milieuvorstellungen, also in einer Kritik am innerkirchlichen Milieu, in dem eine bestimmte Gesellschaftsschicht - meist jene des Kleinbürgers - dominiert, während andere von vornherein als unmaßgeblich sortiert oder ausgeblendet werden"[82].

Wer die kleinbürgerlich-autoritären Bewußtseinshaltungen in den Kirchen korrigiert, wer gegen die tödlichen Symptome zunehmender Sektenmentalität in den Kirchen und für die Ausbildung kritischer Freiheit plädiert, der handelt weder destruktiv noch lieblos, sondern ringt - verliebt in die "Freiheit der Kinder Gottes" - um eine Chance glaubwürdiger Kirchlichkeit von morgen.

> Die Kritik des bürgerlichen Kirchenmilieus und seiner Glaubensmuster darf sich nie in der Attitüde intellektueller Überheblichkeit und verletzender Lieblosigkeit gefallen, sie muß versöhnlich bleiben können. Einen "versöhnlichen Ausweg", nicht nur "die Pole zueinander zu biegen, sondern auch noch den Bürger in die Bejahung einzubeziehen", sieht H. Hesse im Humor, der kritische Distanz offenhält und doch überbrückt. "Der Humor bleibt stets irgendwie bürgerlich, obwohl der echte Bürger unfähig ist, ihn zu verstehen." Humorlose Kritik ist verräterisch, einfache Polarisierungen in feindliche Lager verharren in phantasielosem Freund-Feind-Denken und sind darin noch einmal bürgerlich. "Einzig der Humor, die herrliche Erfindung der in ihrer Berufung zum Größten Gehemmten ..., vollbringt dies Unmögliche, überzieht und vereinigt alle Bezirke des Menschenwesens mit den Strahlungen seiner Prismen. In der Welt zu leben, als sei es nicht die Welt, das Gesetz zu achten und doch über ihm zu stehen, zu besitzen, 'als besäße man nicht', zu verzichten, als sei es kein Verzicht - alle diese beliebten und oft formulierten Forderungen einer hohen Lebensweisheit ist einzig der Humor zu verwirklichen fähig."[83]

Nicht nur in Texten von Th. Mann und H. Hesse können wir eine religiöse Qualifizierung des Humors beobachten.
Auch neuere theologische Arbeiten wie die von H. Cox und J. Moltmann haben das verschüttete Gespür für die spielerischen, humorigen, ja, komischen Ingredienzien des Christentums neubelebt: Die Vorstellung vom Glauben als Spiel, des Christentums als Komödie; das Empfinden, daß Gelächter, Tanz, Humor, das Clownerische und Narrenhafte wesentliche Elemente christlicher Freiheit sind - dies alles findet sich in den Bildern und Symbolen der Bibel ausgedrückt und müßte - neu entdeckt - auch eine "Kultur neuer Sensibilität" und eine biblisch inspirierte Glücksethik durchstimmen.

2.5.2 Von unmittelbarer didaktischer Bedeutung, nämlich geeignet zur Fixierung als lernrelevantes Problemfeld, ist das skizzierte kleinbürgerliche Tugendsystem mit seinen typischen Reiz- und Schlüsselwörtern, die schon "ein Kind gesagt bekommt"[84].

Wenn "die Vorherrschaft der privaten Tugenden ein Instrument autoritärer Herrschaft ist, wie R. Dahrendorf[85] herausstellt und D. Stoodt in seinem Rahmenschema (s.o.) bestätigt, so könnte man im Rahmen einer normen- und tugendkritischen Reflexion untersuchen, ob und inwieweit das Fehlen öffentlicher Tugenden in Beziehung zu setzen ist mit der extremen Privatisierungstendenz herkömmlicher und gegenwärtiger Theologie[86]; ob etwa die kleinbürgerliche Hochschätzung privater, intimer und (scheinbar) apolitischer Tugenden nicht nur politische Unmündigkeit produziert, sondern auch die traditionelle Theologie, die theologische Ethik und vertraute Glaubenshaltungen wesentlich mitgeprägt und dabei die öffentlich-politische Dimension des christlichen Glaubens ausgeblendet sowie seine gesellschaftskritische Potenz abgesperrt hat.

Die unterrichtliche Analyse eines herausragenden Problemfeldes politischer Ethik, nämlich des noch weithin geltenden, sowohl die frühe wie die spätere Sozialisation leitenden Tugendsystems bürgerlicher Provenienz, erweist sich dann als emanzipatorisch, wenn sie repressive Tugenden und Verhaltensmuster als vermeidbare Abhängigkeiten zu durchschauen hilft und in eine ideologiekritische Haltung gegenüber tradierten Normen, Einstellungen und Verhaltensweisen in unserer Gesellschaft einübt. Zu prüfen ist, inwieweit Tugenden faktischer Ausbeutung von Menschen durch internalisierte antiemanzipatorische Wertmuster dienen - oder ob sie beim einzelnen einen "aufrechten Gang", gesellschaftliche Solidarität und politische Sensibilität fördern.

Emanzipation im Sinne politischer Sensibilität hält das "Anrecht auf kommunikative Distanzierung" hoch, das Recht nämlich, vom Unterwerfungsanspruch der Gesellschaft, der staatlichen und kirchlichen Institutionen sich distanzieren zu dürfen und zu können, um in eine neue, rational begründete Kommunikation mit ihnen zu treten. Kritische Korrektur überkommener Normen, kritische Solidarität mit der Kirche, Ethik primär als Gesellschafts- und Sozialkritik: Dies sind handlungsrelevante Emanzipationsleistungen nur dann, wenn die kritische Distanzierung neues, rationales Engagement begründet.[88)]

Kritik an jenem praktikablen bürgerlichen Katholizismus ohne Geist und Herz des Christentums, den Görres scharfsichtig analysiert, ist heute dringlicher denn je. Sie muß wirksam bleiben, solange das Milieu sich gegen jede selbstkritische Metanoia sperrt, eine Mentalität des "Überwinterns" kultiviert und die bloße Reproduktion der Selbsterhaltung und traditioneller Kirchlichkeit betreibt. Selbst die Impulse des Zweiten Vatikanums drohen unter dem Beharrungsvermögen antikritischer Bewußtseinsstrukturen zu verglimmen.[89)]
Schon sammeln und vereinigen sich wieder die Kräfte der "Gegenreformation" in der erklärten Absicht, die Ansätze zu Mündigkeit und kritischer Freiheit erneut zurückzudrängen.
Am 19. November 1971 stellte eines der profiliertesten katholischen Publikationsorgane, die Wochenzeitung "Publik", ihr Erscheinen ein. Zur Begründung hieß es im Leitartikel u.a.: "Publik ist nun tot ... Woran wir gestorben sind? Am katholischen Milieu! ...
Das Milieu will nicht gestört sein, will unter sich bleiben, will Konflikte lieber übersehen als austragen, es haßt den Einspruch von draußen, wenn er ungemütlich wird."[90)]

2.6 Spontaneitätsverlust, Intelligenzhemmung, Bildungsdefizit: Folgen der Bravheitserziehung?

Kehren wir nach diesen Überlegungen wieder zur Pathologie-Studie von A. Görres zurück. Nicht minder als das Verbürgerlichungssyndrom zieht eine weitere Beobachtungsreihe von Verkümmerungsphänomenen größtes Interesse auf sich. Görres registriert in diesem Zusammenhang den Zug zu "katholizistischer Unwahrhaftigkeit"; eine "antikritische und darum wissenschaftsfeindliche Tendenz" in der Kirche; eine eigentümliche "Wahrnehmungs- und Denkhemmung", die "praktisch zu einer Verdummung aus affektiver Abwehr und Übungsmangel" führt; eine "ängstliche Abwehr gegen feinere seelische Spontanregungen" im "Bereich unkontrollierter Wahrnehmungen, irrationaler Gefühle, freier Intuitionen, Phantasien und Assoziationen"; Phänomene "verminderter Spontaneität, mangelnden Beobachtungssinnes und verkümmerten Realitätsbezuges"; Intelligenzhemmung und schließlich "Mangel an Mut zur Initiative"[91].

Zur ersten Annäherung an die genannten defizienten Modi im Verhalten von Gläubigen sollen folgende Beobachtungsmitteilungen dienen:

> "Wenn der Psychotherapeut katholische Patienten, vor allem solche, die tief im Katholischen verwurzelt und ihm mit ihrer ganzen Existenz verbunden sind, z.B. Priester und Ordensleute, mit einer breiten Zahl nichtkatholischer Patienten vergleicht, dann fällt als stärkstes unterscheidendes Merkmal eine verminderte Spontaneität auf. Diese verminderte Spontaneität zeigt sich einmal im Bereich der Wahrnehmung. Katholiken sind oft schlechte Empiriker, je intensiver sie einer kirchlichen Formung ausgesetzt waren. Sie sind nicht gewohnt, in Natur- und Lebenswelt sich unbefangen wahrnehmend und beobachtend etwas auf- und einfallen zu lassen, sich

selbst unbefangen anzuschauen und ihrer selbst unmittelbar inne zu werden. In allen Tätigkeiten, die ein unmittelbares, unbefangenes Beobachten und Intuieren voraussetzen, sind die Katholiken oft im Hintertreffen. Sie spielen eine geringe Rolle in der Geschichte der Naturwissenschaft, sie sind eine verschwindende Minderheit unter den Dichtern und Künstlern der späteren Neuzeit. In der Psychologie sind sie seit es eine empirische Psychologie gibt, fast bedeutungslos. Obwohl kaum ein Stand so hervorragende Möglichkeiten zur psychologischen Beobachtung hat wie der des Seelsorgers, ist sein Beitrag zu einer empirischen Psychologie geringfügig. Was aus diesem Raum kommt, ist im wesentlichen in der Antike, im Mittelalter, spätestens im Barock gesehen und gesagt worden. Die Fähigkeit, andere Menschen differenziert und detailliert wahrzunehmen und sich über diese Wahrnehmung Rechenschaft zu geben, ist schlecht ausgebildet. Die großen psychologischen Romane katholischer Autoren der Gegenwart sind fast ausschließlich von Konvertiten geschrieben. Wer regelmäßig Predigten hört, ist erstaunt über die Dürftigkeit des Realitätsbezuges, der Beobachtungsgabe, des Erfahrungskontaktes."

Aber nicht allein die Fremdwahrnehmung, auch die Fähigkeit zu unbefangener Selbstwahrnehmung ist nach Görres verkümmert: "Heute noch sind Menschen aus katholizistischem Milieu ungemein starr und ängstlich, wenn sie im Rahmen einer psychotherapeutischen Behandlung aufgefordert werden, sich einer unbefangenen Selbstwahrnehmung zu überlassen und sich auf freiere Regungen, etwa der Feindseligkeit, des Neides, des Unbehagens gegenüber dem Sakrosankten ohne Verleugnung einzugestehen. ... Nun ist die offene, lockere Selbstwahrnehmung, nicht als bewußte Reflexion und Selbsterkenntnis, sondern zunächst als Bereitschaft, die innere Welt zu Wort kommen zu lassen, eine Grundlage auch des Gefühlskontaktes mit den Mitmenschen und des Verständnisses für sie. Jede Selbstentfremdung, jede Kontaktabwehr nach innen stören auch den mitmenschlichen Kontakt. Aus diesem Grunde gehen Predigt und Seelsorge oft so ahnungslos an den Bedürfnissen und Problemen des Hörers vorbei." 92)

Görres deutet diese Wahrnehmungs- und Gefühlshemmung zunächst als "Symptome eines verkappten Fideismus"[93], der "die profane Wahrheit der äußeren, inneren und geschichtlichen Erfahrung und so auch der empirischen Wissenschaft 'niederhält' (Röm 1,18) oder manipuliert"[94]. Wer sich alles zu glauben entschließt, was die Kirche lehrt (vgl. das Kirchenlied: Fest soll mein Taufbund immer stehn, ich will die Kirche hören. Sie soll mich allzeit gläubig sehn und folgsam ihren Lehren), kommt leicht in die Lage, Entgegenstehendes umzudeuten, Neues grundsätzlich mißtrauisch zu verdächtigen und Wandlungen zu ignorieren.
"Der Übergläubige übt sich in der Kunst massiver Verdrängung weltlicher, nicht kirchlich approbierter Wahrheiten. Aufkommende Bedenken müssen durch fanatisch-loyalistisches Parteigängertum unterdrückt werden."[95]

Das Mißtrauen des Fideisten dem Neuen und der Empirie gegenüber sowie seine ängstliche Abwehr differenzierter Spontanregungen erläutert Görres im Blick auf die Folgen: In diesen Bereichen "steckt der gefährliche Keim der Willkür und Auflehnung, des Zweifels, der eigenwilligen Perspektiven, der grüblerischen Probleme und unkonformistischen Ideen, zudem wittert man dort die stets rebellische Sinnlichkeit"[96].

Diese Überlegung von Görres enthüllt schlaglichtartig den Punkt, an dem sich viele Einzelphänomene zu einem Knoten schürzen. Die Verwerfung und Unterdrückung der Bedürfnisse, der Spontaneität, Kreativität und Emotionalität des individuellen Menschen erscheint logisch und geboten, solange die Kirchen ihrer Institution, ihrer Macht und allen damit verbundenen Interessen den unumschränkten Vorrang einräumen. Das krass Unbiblische dieser Position - gemessen an dem Votum Jesu, daß der Sabbat um des Menschen willen da sei und nicht umgekehrt (Mk 2,27)

- stört weder die auf ihre Privilegien versteifte Kirche noch den fideistisch irritierten Gläubigen, dem das eigene Rückgrat längst gebrochen ist.

Vorgreifend können wir bereits an diesem Punkt der Überlegung sagen: Da die sogenannte christliche Moral bis in ihre verborgensten Winkel hinein verbürgerlicht, fideistisch irregeleitet und auf eine nahezu masochistische psychische Basis gestellt erscheint, bleibt jede kognitiv orientierte Metanoia, jede rational versuchte Aufklärung folgenlos. Heilung steht eher zu erwarten von der Freilassung, Bejahung und Kultivierung der Bedürfnisstruktur der konkreten Menschen. Gesucht ist auf dem Hintergrund der durchgehend repressiven Moral eine repressionsärmere, auf den interpretierten Bedürfnissen der Menschen basierende emanzipatorische Sinnlichkeit als Grundlage einer neuen Moral.

Zur Sicherung der von Görres festgehaltenen Beobachtungen sei noch kurz neustes Vergleichsmaterial herangezogen. Unter dem Stichwort "Konfliktvermeidungsversuche" referiert D. Stoodt Beobachtungen an studentischen Arbeitsgruppen, in denen sich ebenfalls Emotionsschwächen, Gefühlsabwehr und die Unfähigkeit zu angemessener Selbstrepräsentation zeigten, worin Stoodt Nachfolgephänomene religiöser Sozialisation erblickt.
"Entschuldigen Sie bitte, daß ich emotional geworden bin; ich bin jetzt wieder sachlich."
Eine gewinnende Bemerkung dieser Art verrät, daß "sachlich" als das Gegenteil von "emotional" empfunden wird. Stoodt fragt sich, ob der Sprecher nicht einfach gelernt habe, sich scheinsachlich und scheinobjektiv zu verhalten, indem er nämlich seine Gefühle in gefühlloser Weise kontrolliert. "Würde er sich und auch der Gruppe nicht einen wesentlichen Dienst tun, wenn er seine Gefühle einmal 'zur Sache machte', über die alle mitreden könnten?"97)

Wie Görres sind auch Stoodt jene Versuche wohlbekannt, "die eigenen Gefühle nicht durchschlagen zu lassen, ihre Dynamis hinter Wortreichtum oder in einem eskapistischen Flüstern mit dem Nachbarn zu verstecken usw."[98].

Zur Erläuterung solchen Spontaneitätsverlustes wie überhaupt der Konfliktvermeidungsstrategie verweist Stoodt auf den "antipsychologischen Komplex", den die ältere Generation als ein "bürgerliches" Symptom auf die jüngere vererbt habe. "Predigten, die keine Gefühle wecken möchten, das Ideal gefühlsfreier Objektivität und die 'Unfähigkeit zu trauern' und sich selbst zu repräsentieren, gehören zusammen"[99].

Stoodts Hinweis auf die Untersuchungen A. und M. Mitscherlich zeigt übrigens, daß Spontaneitätsverlust wie auch die anderen hier zur Rede stehenden Symptome keineswegs allein individualpsychologische, sondern ebenso auch Folgen in der Kollektiv- und Sozialpsyche zeitigen. "Unfähigkeit zu trauern" meint daher nicht nur, daß "eine Störung dieser Trauerarbeit beim einzelnen dessen seelische Entwicklung, seine zwischenmenschlichen Beziehungen und seine spontanen und schöpferischen Fähigkeiten behindert" - und umgekehrt; mit diesem Titel soll vielmehr auch auf den Sachverhalt aufmerksam gemacht werden, "daß zwischen dem in der Bundesrepublik herrschenden politischen und sozialen Immobilismus und Provinzialismus einerseits und der hartnäckig aufrechterhaltenen Abwehr von Erinnerungen, insbesondere der Sperrung gegen eine Gefühlsbeteiligung an den jetzt verleugneten Vorgängen der Vergangenheit andererseits ein determinierender Zusammenhang besteht"[100].

Die angesprochenen Phänomene unterdrückter Spontaneität führen auf Dauer zu einer fühlbaren Beeinträchtigung des Denkens, der Intelligenz, des Realitätsbezuges. Görres' Frage, ob Katholiken dümmer seien, führt in einen Problemzusammenhang, der hier nur mit einigen Stichworten umrissen sei.

Die wissenschaftlichen Untersuchungen über konfessionsspezifisches Sozialverhalten sind kaum noch zu übersehen. Klassisch und auf Jahrzehnte hinaus wurde dies Forschungsinteresse von M. Weber thematisiert, der im Rahmen seiner bahnbrechenden Erforschung der Zusammenhänge zwischen Religion und Wirtschaft, speziell jener zwischen der protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus, sein Interesse besonders auf das Problem von Konfession und sozialer Schichtung gelenkt hat.[101)]

Die Situation hat sich in ihrer Gesamttendenz seit M. Weber kaum verändert. Den "ganz vorwiegend protestantischen Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertums sowohl wie der oberen gelernten Schichten der Arbeiterschaft, namentlich aber des höheren technisch oder kaufmännisch vorgebildeten Personals der modernen Unternehmungen" führte M. Weber "zum Teil auf historische Gründe", primär jedoch auf das "Kausalverhältnis" zurück, "daß die anerzogene geistige Eigenart, und zwar hier die durch die religiöse Atmosphäre der Heimat und des Elternhauses bedingte Richtung der Erziehung, die Berufswahl und die weiteren beruflichen Schicksale bestimmt hat"[103)].

Gestützt auf neues statistisches Material kann K. Erlinghagen im Blick auf die Bildungsverhältnisse nach 1945 nichts anderes als den weiteren alarmierenden Rückgang und eine relative Abwärts-

entwicklung der katholischen Schüler- und Studentenzahlen registrieren. Der Mangel an qualifizierten katholischen Führungskräften in der Gesellschaft und die zunehmend defizitäre Präsenz der geistigen Kräfte des westdeutschen Katholizismus läßt sich für Erlinghausen nur durch Gründe erläutern, die "bis an die Wurzeln des katholischen Selbstverständnisses überhaupt" reichen.

> Politisch lassen sich die Wurzeln des katholischen Bildungsrückstandes von der 1773 verfügten Aufhebung der Gesellschaft Jesu über die Säkularisation bis zur Ausspielung der Katholiken infolge der kleindeutschen Reichsgründung durch Bismarck zurückverfolgen. Im Kulturkampf erreichte die Katholikenfeindlichkeit einen Höhepunkt und führte zu einer Dauerbehinderung des katholischen Bildungsnachwuchses.
>
> Soziographisch hatten - wie schon Max Weber ausführlich begründete - Katholiken immer die schlechteren Bildungschancen infolge ihrer stärkeren Verflechtung mit der kleinbäuerlichen Land- und Arbeiterbevölkerung.
>
> Pastoraltheologisch kritisiert Erlinghagen die falsche Einschätzung von höherer Bildung überhaupt: "Daß der seinen Fähigkeiten entsprechend Gebildete und Wirkende menschlich befriedigter, charakterlich gereifter und religiös aufgeschlossener ist, daß die Gesellschaft um des Gemeinwohles willen einen Anspruch auf die Mitarbeit aller Begabten hat und daß schließlich die Kirche in ihrem Fortbestand in der heutigen Bildungsgesellschaft von der Zahl der gebildeten Katholiken wesentlich abhängt, wird viel zu wenig beachtet und noch weniger zum Gegenstand der Verkündigung gemacht." 104)

Auch in einer jüngeren Untersuchung über den "religiösen Faktor" in der industriellen Gesellschaft wird die signifikante Korrelation von sozio-religiöser Gruppenbindung und bestimmten Wertbegriffen und Verhaltensweisen bestätigt.[105)]

G. Lenski konnte ermitteln, daß Juden und weiße Protestanten die individualistische, wettbewerbsbetonte Denk- und Handlungsweise der Mittelklasse bevorzugen und damit, historisch gesehen, aus ihrer

protestantischen Ethik heraus dem "Geist des Kapitalismus" zuneigen. "Im Gegensatz dazu fühlten sich die Katholiken ... häufiger der kollektivistischen, sicherheitsbetonten Denk- und Handlungsweise verbunden, die typisch für die Arbeiterklasse ist, und die historisch gesehen der Protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus entgegengesetzt ist."[106)]

Interessant für den Zusammenhang von Religion und Bildung ist die Beobachtung, daß Katholiken häufiger als Juden oder Protestanten Schule oder Hochschule ohne Abschluß verlassen: "eine der wichtigsten Ursachen für ihre relativ geringe Aufwärtsmobilität und ihre starke Abwärtsmobilität"[107)].

Das Bild rundet sich in bekannter Tendenz, wenn G. Lenski notiert: Die Abneigung devotional orientierter Katholiken, wissenschaftliche Laufbahnen einzuschlagen; das ausgeprägte Gehorsamsmotiv, das sich im Religiositätsmuster der katholischen Subgruppe findet, und das - ohne ausgesprochen antiintellektuell zu sein - der Orientierung am wissenschaftlichen Prinzip des Zweifels ebenso entgegenwirkt, wie es eine Kultivierung geistiger Autonomie hemmt.[108)]

Die Ergebnisse der Untersuchungen von M. Weber, K. Erlinghagen und G. Lenski unterstreichen nur die von Görres kritisch ans Licht gehobenen katholizistischen Pathologien: Die allgemeine Lähmung der vita activa, den Hang zu Passivität, Immobilismus und Quietismus sowie den auffälligen Mangel an Mut, geistiges und berufliches Risiko auf sich zu nehmen.

Wenn Görres vor allem erzieherische Fehlleistungen für die unterdrückte Spontaneität verantowrtlich macht, dann bietet er gerade dem Religionspädagogen wichtige Fingerzeige, das betreffende Problemfeld

von seiner Wurzel her in emanzipatorischer Absicht zu bearbeiten.

Für Görres legt sich nämlich die Vermutung nahe, "daß in katholischen Familien besonderer Wert auf ein 'braves Kind' gelegt und schon sehr früh die natürliche Spontaneität eingeschränkt wird"[109]. Indem allzu konsequente Bravheitserziehung ängstlich-mißtrauisch jede Aktivität des Kindes abzuwehren sucht, insbesondere seinen Zerstörungsdrang, hemmt und schädigt sie letztlich auch seine intellektuelle Entwicklung. "Der Erkenntnistrieb hat eine innere Beziehung zur Aggressivität. Das analytische Erkennen vieler Dinge dieser Welt ist geknüpft an ihre Zerstörung."[110]

Bravheitserziehung läßt die forschende Neugier des Kindes früh in den "Geruch des Verwegenen, Unerlaubten und Verbotenen" geraten, bahnt eine falsche Gewissensbildung sowie die typische "Vermeidungsstrategie" (Stoodt) angesichts auftauchender Probleme an und kann "eine Infantilisierung des gesamten geistigen Lebens zur Folge haben"[111].

> Wie Görres warnt auch A. Mitscherlich vor einer Erziehung, die primär "Lerngehorsam" vermittelt und ein "absolutistisches Gewissen" prägt, wodurch sie doch nur einen "partiellen Infantilismus" der Menschen fördert und die Entwicklung eines reifen, persönlichen Gewissens, dessen Voraussetzung das "Erlebnis der Nähe" ist, gerade verhindert.
>
> Zu den politischen und ökonomischen Auswirkungen früh eingeschliffener Denkhemmungen sagt A. Mitscherlich (im Blick auf Freuds Hinweis, religiöse Lehren verursachten "Denkschwäche" und hemmten das "psychologische Ideal", den Primat der Intelligenz zu erreichen):
>
> "Das erprobte System, frühzeitig 'Denkhemmungen' zu setzen, das durch Jahrhunderte von den herrschenden Gruppen als Erziehungsleitsatz für die Massen entwickelt wurde, wird gegenwärtig mit Hilfe der Massenmedien, ihre Art der Nachrichtenaufbereitung, mit Hilfe des Einschleifens von Konsumgewohnheiten auf allen Ebenen erfolgreich

> fortgesetzt. Man kann wohl ohne Überspitzung sagen: Hätte sich nur eine einzige politische Instanz der Kenntnisse der Psychoanalyse zum Zwecke kritischer Ich-Stärkung mit solchen Eifer angenommen, wie es die Wirtschaft mit dem Ziel der Konsumsteigerung (bei gleichzeitiger Übertölpelung der Kritik) tat, so sähe unsere politische Landschaft anders aus. Z.B. würde ein wesentlicher Faktor der Angst vor der östlichen Welt gemildert werden, wenn die innere Befehls-, Gehorsamsstruktur weniger ichfremd und damit weniger ähnlich der autokratischen Ordnung des Ostens - und unserer eigenen Geschichte - wäre. Die Fähigkeit zur Kritik der eigenen Sache, die bei der eigenen Person und sonst nirgendwo beginnen muß, ist die Basis der Ich-Stärkung gegen Angst. Nur wer dem Prinzip der Denkhemmung früh unterworfen wurde, neigt dazu, die eigene Unvollkommenheit dem Anderen anzuhängen - und darüber ziemlich gewiß die Wahrung der eigentlichen Chancen zu verpassen." (Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft, 246.)

Die Kritik der "Bravheitserziehung" und die Behauptung von Görres, das intelligente Kind sei besonders im Fragealter "ein spekulativer Philosoph und Theologe", ruft eine ganze "Wolke von Zeugen" herbei. D. Cooper hält dafür, "daß jedes Kind, noch bevor die Indoktrination durch seine Familie einen bestimmten Punkt überschritten hat und die Indoktrination durch die Volksschule einsetzt, seinem Wesen nach ein Künstler, ein Visionär und ein Revolutionär" sei.[112] Für den englischen Anti-Psychiater ist der "bourgeoise Familienkern" - die vornehmlich iedologische Einrichtung zur Konditionierung in jeder Ausbeutungsgesellschaft - in unserem Jahrhundert "zur endgültig perfektionierten Form der Nicht-Begegnung geworden ..."[113].

In ihrer Funktion als Sozialisator errichtet die Familie im Kind soziale Kontrollen mit häufig tödlichen, immer aber verdummenden Folgen. "Ober-

flächenrituale wie zum Beispiel gute Umgangsformen, organisierte Spiele, mechanische Lernvorrichtungen in der Schule ersetzen die tiefgreifenden Erfahrungen spontaner Kreativität, erfinderischen Spiels, frei sich entfaltender Phantasien und Träume."

Da Cooper nicht etwa die spezifisch religiöse, sondern die Erziehung in der bürgerlichen Durchschnittsfamilie als zentraler Sozialisationsagentin der kapitalistischen Gesellschaft attackiert, wird deutlich, daß die auf Bravheit ausgerichteten Erziehungspostulate ursprünglich wenig oder gar nichts mit christlicher Erziehung, mit bürgerlich-kapitalistischer "Dressatanpassung" und deren Folgen wie Neugierunterdrückung, schwacher Ichentwicklung und "träumerische(r) Wirklichkeitsverkennung" sehr viel zu tun hat.[114)]

Weitere starke Beweise für unsere Annahme, daß die Bravheitserziehung mit all ihren kleinhaltenden Folgen zu Unrecht als spezifisch religiös oder christlich gilt, liefert der Moralkritiker A. Plack. Als "Psycho-Analyse der repressiven Gesellschaft" beschreibt er "die Unterdrückung des Menschen von kleinauf" und deutet die Verkümmerung der Spontaneität wie grundsätzlich alle Triebverdrängungstendenzen als "Mittel der Macht"[115)].

Gleichwohl kann diese theoretische Vergewisserung nicht beruhigen. Gerade weil die Erziehung zur Freiheit eines Christenmenschen von der bravheitsfördernden Dressaterziehung im Dienst repressiver Ideale überformt worden ist, kann der Zusammenhang von religiöser Erziehung und Identitätsfindung nicht kritisch genug beobachtet werden. Es ist eben nicht zuletzt das Christentum, wie die Pathologie-Studie von Görres zeigt, das in vielfältiger

Weise kleinhaltende Zwänge aufrichtet und durch ein System unterdrückender Verhaltensmuster es vielen Menschen verwehrt, jemals ein Leben in Selbstbestimmung, Ichstärke und Zufriedenheit mit sich selbst zu führen.

A.S. Neill, der Begründer der Summerhill-Schule, kritisierte daher den Religionsunterricht als "schädlich für die Psyche des Kindes", weil "streng religiös erzogene Kinder am ehesten neurotisch werden... Das herkömmliche Christentum bringt allzuoft die Kinder dazu, sich selbst abzulehnen. In Schottland wurde mir von frühester Kindheit an gesagt, ich sei in Gefahr, in die Hölle zu kommen"[116].

Aufschlußreich ist Neills anschließende Bemerkung: "Grob gesagt, ist Summerhill so ungefähr die einzige Schule in ganz England, in der die Kinder so behandelt werden, wie Christus es billigen würde. Kalvinistische Geistliche in Südafrika schlagen die ihnen anvertrauten Kinder, genauso wie katholische Priester. Wir in Summerhill geben den Kindern Anerkennung und Liebe."[117]

Ähnlich urteilt das Ehepaar J. und P. Ritter, das das Neill'sche Prinzip der Selbstbestimmung auf die Erziehung seiner sechs Kinder anwendete. "Die Erziehung, die wir selbst genossen haben, ist der Grund, weshalb wir Religion mit Ängsten, Tabus und Repressionen in Verbindung bringen."[118]

Eine an die Wurzel greifende Kritik der Bravheitserziehung mit ihren ins Kollektive sich ausweitenden Spätfolgen: Mangel an kritischer Skepsis, Wissenschaftsfeindlichkeit, Diffamierung der Vernunft, Bildungsinferiorität, Verachtung des "Irdischen" bei Bevorzugen des Kontemplativen, traditionalistische Verdächtigung alles Neuen, universaler

Dilettantismus u.a.m.[119] - muß u.E. zu jenen praktischen Konsequenzen führen, die u.a. H.Halbfas unter dem Titel einer "Revision der religiösen Erziehung"[120] anzielt und auszuarbeiten begonnen hat.

Halbfas geht, ganz im Sinne unseres Ansatzes, davon aus, daß die konventionelle christliche Erziehung - sprich: die Erziehung in und zu den Wertorientierungen und Verhaltensmustern pathologischer bzw. neutralisierter Religion - praktisch areligiös macht.

"Im Namen der Religion sind in allen Jahrhunderten unseres Geschichtsraumes ja oft kleinhaltende und menschenunwürdige Verhältnisse wie Erziehungsmethoden gutgeheißen worden. Die Religion hat anerkannt und gesegnet, was immer an Herrschaft aufstand und Menschen unterjochte, ausbeutete, entmündigte."[121]

Im Gegenzug dazu will religiöse Erziehung "nicht Rekrutierung für eine etablierte Religion, noch viel weniger Einübung in ihre areligiös gewordenen Traditionen, sondern Vollzug von Religion selbst. Sie erstrebt nicht 'etwas', sondern das Ganze: Übereinstimmung des Menschen mit der ihn tragenden Wahrheit, seine Identität"[122].

Unter Voraussetzung des funktionalen Religionsbegriffs (Luhmann/Stoodt) und seiner theologischen Dimensionierung durch Tillich eröffnet sich so allererst das weite Feld religiöser Erziehung als eines Beitrags zur "Entfaltung des Menschen aufgrund erfahrenen Vertrauens und nie entzogener Liebe", zu emanzipierter Humanität.

Darum faßt Halbfas religiöse Erziehung -unter der Zielsetzung menschlicher Identitätsfindung-

(1) als Erziehung zur Selbstbestimmung,

(2) als Erziehung zur Soziabilität und

(3) als Erziehung zum Transzendieren alltäglicher Erfahrungen und bestehender Verhältnisse"[123].

In Ausarbeitung der ersten Dimension hat Halbfas dargetan, wie "die Ansatzpunkte religiöser Erziehung primär in der affektiven Gesundheit der Erzieher, in einer positiven Geburtserfahrung, sowie der angemessenen Erfüllung der oralen, analen und genitalen Bedürfnisse des Kindes" zu suchen sind.[124]

In dieser Perspektive erweist sich religiöse Erziehung als eine fundamental-anthropologische Aufgabe. Es dürfte nur den Uneingeweihten überraschen, daß die grundlegenden Daten und Kategorien für die humane Reproduktion in Kindheit und Jugend in der humanwissenschaftlichen Grundlagenforschung längst in glänzenden Analysen bereitgestellt worden sind.[125] Das Problem besteht vor allem in dem Mangel an integrierender Verarbeitung humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse und darauf erstellter Konstrukte für die Religionspädagogik bzw. die christliche Ethik. Diese "Desintegration von Humanwissenschaft und christlicher Ethik" abzubauen, und zwar gerade in dem Bereich, in dem "der Umsetzungsprozeß der theoretischen Grundlage in den praktischen Vollzug geschieht"[126] - eben diesen Prozeß ein Stück weit zu fördern, ist Aufgabe der vorliegenden Arbeit.

Entsprechend dem Charakter der Religionspädagogik als einer auf den interdisziplinären Dialog angewiesenen Verbundwissenschaft müssen die Kriterien einer freiheitlichen religiösen Erziehung methodisch durch "Konvergenzargumentation" gewonnen werden. Die Stringenz ethischer Normfindung und Normbegründung beruht nicht auf einer einzelnen, etwa theologischen Argumentationskette, sondern auf der Summe konvergierender Aspekte, Perspek-

tiven, Argumente und Forschungsergebnisse verschiedener Humandisziplinen. "Konvergenzargumentation ist 'Zusammenschau der Teilerkenntnisse'", wobei diese Synopse "nicht subjektiv, sondern in der Perspektivität der Sache selbst begründet" ist.[127)]

Damit erledigt sich der Verdacht, Theologie und Religionspädagogik paßten sich unkritisch den jeweils gängigen soziologischen Modeströmungen an, wenn sie die religiöse Dimension in die Erziehung zur Mündigkeit einzubringen versuchen.

Beschwor die traditionell kirchliche und bürgerliche Bravheitserziehung einen massiven Verlust an Selbst- und Realitätserfahrung herauf, so muß die Revision dieser pathologiefördernden "religiösen" Erziehung den Möglichkeiten nicht-verdrängender Selbst- und Fremderfahrung den Weg ebnen. Die Ermöglichung von Selbstbejahung und Erfahrungsfähigkeit besteht sehr wesentlich im Bewußtmachen und im Abbau von Verdrängungsmechanismen und Reaktionsbildungen, die im Menschen jede Erfahrungsmöglichkeit verkrüppeln lassen.

"Denken und geistige Erfahrungen machen", hatte Adorno geäußert, "ist ein und dasselbe. Insofern sind Erziehung zur Erfahrung und Erziehung zur Mündigkeit ... miteinander identisch."[128)]

2.7 Rigorismus, Masochismus, Angst: Der Komplex "ekklesiogener Neurosen" und die christliche Verdrängungsethik

Der Mediziner E. Schaetzing prägte 1955 den Begriff der "ekklesiogenen" Neurosen.[129] Die rasche Verbreitung, die dieser Terminus im diagnostischen Begriffsinstrumentarium der internationalen Medizin fand, beweist, daß Schaetzing ein offenbar bekanntes Krankheitsbild, nämlich "durch kirchlichen (ekklesia = die Kirche) Dogmatismus verursachte Neurosen"[130] auf den Begriff gebracht hatte.

Als ekklesiogen diagnostizierte Schaetzing Fälle von Homosexualität (Bericht über die geschändete Mutter-Imago eines dreißigjährigen Homosexuellen durch tendenziöse Bibelexegese eines "geistig wohl etwas minderbemittelten Fanatikers"), Frigidität, Impotenz, Suizidneigungen, Onanie (Heilung eines pruritus genitalis -Scheidenjuckreiz- durch Aufklärung über die Sündenlosigkeit der Onanie) und Schwierigkeiten in Ehen, die sich durch "neurotisierenden Dogmatismus" in "Höllenehen" bzw. "Totentanzehen" Strindbergscher Prägung verwandelt hatten.[131]

Als genereller Hintergrund dieser Krankheitsbilder erwies sich die strenge, besonders in pietistischen Kreisen geübte Tabuisierung des Sexuellen, allgemeine Triebfeindlichkeit und eine bigotte Erziehung. Schaetzing wollte seinen Aufsatz als "bewußt scharf formulierte Abrechnung mit dem wohl nie ganz aussterbenden pharisäischen Menschentum" jener Dogmatisten verstanden wissen, die als Ritter der puritanischen Brutalität die frohe Botschaft des Evangeliums mit einem verzerrten Weltbild verkuppeln und dadurch herabwürdigen.[132]

Ärzte und Seelsorger fordert Schaetzing auf, Menschenfreunde und Vertreter praktischer Menschenliebe zu werden für das Neuland eines gottgerechten dynamischen Christentums.

Mit E. Schaetzing spricht auch K. Thomas von ekklesiogenen Neurosen. In seinem "Handbuch der Selbstmordverhütung" ist der forschungslogische Neuansatz von Schaetzing mit reichem Material belegt und systematisiert. Im Rahmen der von K. Thomas geleiteten Lebensmüdenbetreuung und Telefonseelsorge bildeten die ekklesiogen erkrankten Patienten die zahlenmäßig stärkste Gruppe der Ratsuchenden.

Ihr Prozentsatz lag geradezu beängstigend hoch bei der Krankengruppe der Selbstmordgefährdeten. "Über 90 % unserer selbstmordgefährdeten (nur sie!) Homosexuellen, Sadisten, Masochisten, Onanie- und Zwangsneuroseskrupulanten sowie der Impotenten waren 'ekklesiogen' neurotisch krank, in etwas geringerem Hundertsatz auch die Frigiden."[133)]

Die psychoanalytische Behandlung derart ekklesiogen Neurotisierter zeigte den verheerenden Einfluß früh verinnerlichter, "religiöser" Erziehungsmuster: "'Ekklesiogene Neurosen' bergen -ganz den Depressionen entsprechend- durch psychisches 'Kastrieren' die Selbstmordgefährdung wesensmäßig in sich. Durch grundsätzliches Verneinen der Sexualität, oft verbunden mit Drohungen für den Fall ihrer Betätigung, werden die Patienten meist schon in der Kindheit eingeschüchtert und ihres Selbstwertbewußtseins beraubt. Häufig werden sie dadurch nicht nur impotent bzw. frigide, sondern sie geraten in einen unlösbaren Konflikt: Der bionom stärkste 'Lebenstrieb' der Erotik und Sexualität wird

von der tiefsten, der 'zentralen Ich-Funktion' des religiösen Sehnens und Erlebens her (im Sinne Gruehns) untergraben und mit schwersten, unaufhebbaren Schuldgefühlen belegt. Selbstmord scheint der einzige Ausweg."[134)]

K. Thomas faßt die in kirchlichem Moralismus wurzelnden neurotischen Phänomene abschließend systematisiert in einer Tabelle zusammen, worin er seine Erkenntnisse in Beziehung setzt zur Scheinlösung eines falschen Libertinismus einerseits und zu den Aufgaben einer menschenfreundlichen Sexualerziehung andererseits.[135)]

Während Schaetzing und Thomas eine enge, gesetzliche und leibfeindliche Erziehung, die besonders in den Fragen der Geschlechtlichkeit von dem Grundsatz des "Tabuierens" ausgeht, d.h."von dem gleichzeitigen Verschweigen, Verbieten und Bedrohen"[136)], vor allem in pietistischen Kreisen weit verbreitet fanden, beschreibt A. Görres in seiner Pathologie-Studie die neurotisierenden Wirkungen eines moralischen Rigorismus auch als typisch katholizistische Fehlhaltung.

Bevor wir zu einer abschließenden Beurteilung des Komplexes ekklesiogener Neurosen und den Möglichkeiten religionspädagogischer Gegensteuerung kommen, sollen vergleichsweise auch die von Görres gemachten Beobachtungen, ebenfalls in psychotherapeutischer Praxis gewonnen, hier wenigstens in ihren generalisierenden Grundzügen angeführt werden.

Eine empfindliche Störung des kindlichen Grundvertrauens, seiner Entwicklungs- und Glaubensgeschichte tritt überall dort ein, wo ein häufig rigides und autokratisches Verhalten der Eltern und eine von vielen Situationen des Liebesver-

lustes gekennzeichnete Kindheit nachweisbar sind.

Gerade gläubige Eltern neigen in einer eigentümlichen Übersteigerung des Moralischen und der Sündenfurcht dazu, kindliches Verhalten allzu früh moralisch und unter dem Aspekt der Sündigkeit zu beurteilen, ohne es zuvor zu verstehen. Wird aber die kindliche Entwicklung vorwiegend unter dem Blickwinkel des keimenden Bösen, der Sünde und des Gefahrvollen betrachtet, dann entsteht leicht "ein Klima des Mißtrauens, der Strenge, Unterdrückung und Hemmung des kindlichen Antrieblebens, in dem Spontaneität und Initiative des Kindes verkümmern"[137].

Wo das Empfinden sich ausbreitet, daß die Autoritäten -die Eltern, der Priester, die Kirche- dem Heranwachsenden nicht wirklich wohlwollen, alles andere als sein Glück suchen und ihm die Erfüllung wesentlicher Bedürfnisse verweigern, da färbt eine rigide Bravheitsforderung auch auf das Gottesbild ab: "Der depressive Grundton und die Verödung, die das geistliche Leben vieler in ihrer religiösen Praxis eifriger Christen kennzeichnen, gehen nicht selten auf ein Gottesbild zurück, das der ärgerlichen, nörgelnden Unzufriedenheit der Eltern einen Grundzug verdankt."[138]

Görres glaubt die Sündenfurcht und die Überängstlichkeit seiner Patienten auf ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber der Welt und auf den (anerzogenen) Glauben an die Macht des Bösen zurückführen zu können. Alles in der Erfahrungswirklichkeit Begegnende erhält für den rigoristischen Christen eine eigentümliche "Angsttönung"; solch ängstlicher Pessimismus -Zeichen einer ungebrochenen gnostisch-manichäischen Mentalität- neigt zu einer "phobischen Vermeidungshaltung" besonders gegen-

über allen naturhaft-vitalen Antrieben im Menschen. Angst und Flucht vor der eigenen Natur aber führt nach Görres leicht zu einer "gemütlosen Psychosklerose", zu einem Schwund an Kontaktfähigkeit und Liebeskraft. "Das insgeheim vorschwebende Ideal dieser katholizistischen Häresie ist der Mann, der ein Talent erhielt und es vergrub."[139)]

Wer die Erfahrungswirklichkeit und insbesondere seine Vitalnatur unter dem primären Aspekt sittlicher Gefährdung sieht, muß auch ihren Urheber als Bedrohung erleben: "Weltangst wird zur Gottesangst"[140)].

Diese wenigen Beobachtungen von Görres mögen genügen, die "Angst unserer Kinder"[141)] ebenso wie die "Angst in der Kirche" als eminente religionspädagogische Probleme zu erkennen. Das heißt zuvörderst, das Angstsyndrom in seiner Ambivalenz von Identitätsgefährdung und neuer Identitätsfindung zu durchschauen und als Durchgangsphase, als Aufbruch zu Neuem zu verstehen. Denn sicher ist Angst stets Zeichen von elementarer Verstörtheit und Schwäche, aber ebenso gewiß gehört Angst zu jeder Wachstumskrise hinzu als Voraussetzung dafür, daß etwas Neues entstehen kann. Für den privaten wie den institutionellen Bereich müssen wir die ungeheure Chance der Angst nutzen: durch Erfahrungen mit Neuem neue Erfahrungen machen. Die Identitätskrise der Kirchen ist für viele Christen zu einer persönlichen Identitätskrise geworden. Christen trauern einer Kirche nach, die hierarchisch geordnet war, ein klar umrissenes Wahrheitssystem, randscharf definierte Moralnormen und einen glanzvollen Kult hätte. Die Loslösung von liebgewordenen, doch heute nicht mehr tragenden religiösen Formen mag schmerzvoll sein; doch nicht das

narzißtischen Beharren in einem letztlich infantilen Vertrauen zur Kirche in ihrer heutigen Gestalt, sondern die mutige Hinwendung zu einer durch die Impulse des Evangeliums freier gewordenen Kirche, einer Kirche, die im Zuge eines längst fälligen "aggiornamento" neutestamentlicher Brüderlichkeit, Solidarität und Liebe neue institutionelle Strukturen und emanzipierende Formen ihrer Praxis entwickelt.

Angstüberwindung heißt in der Sprache der Psychoanalyse "Trauerarbeit": "Der Bruch mit Traditionen wird niemals ohne diese Angst geschehen können", schreiben A. und M. Mitscherlich. Aber sie fügen hinzu: "Die Trauerarbeit ... bringt uns langsam dazu, die definitive Veränderung der Realität durch den Verlust des Objektes zu akzeptieren ... Das hat zur Folge, daß am Ende der Trauerarbeit ... das Individuum verändert, das heißt gereift, mit einer größeren Fähigkeit, die Realität zu ertragen, aus ihr hervorgeht."[142)]

Der hier angeregte Versuch einer positiven Verarbeitung der Angst darf allerdings nicht die faktische Gefährlichkeit dieses Phänomens vergessen machen. Görres' Beobachtungen werden durch den Hinweis von H. Albert unterstützt, der im Zusammenhang der Problematik des "Dogmatismus" darauf aufmerksam macht, daß die Angst jener emotionale Faktor ist, der die Neigung zu geschlossenen, dogmatischen, Scheinsicherheit verleihenden Systemen und damit die Tendenz zum Parteiliniendenken in Abhängigkeit von akzeptierten Autoritäten begünstigt. "Offenbar ist ein andauernder Zustand der Bedrohung der Persönlichkeit eine wesentliche Bedingung für die Entstehung geschlossener Glau-

benssysteme", wobei diese Bedingung sich "unter dem Eindruck von Kindheitserfahrungen herausbilden und in die Persönlichkeitsstruktur eingehen"[142] kann.

Eine der zentralen Erkenntnisinteressen der vorliegenden Arbeit war es, für den Aufbau einer christlichen Glücksethik Elemente einer "vernünftigen Sinnlichkeit" im Zusammenhang einer Theorie humaner Bedürfnisse aufzuspüren und zu systematisieren. Im Rahmen dieser Absicht ziehen die ekklesiogenen Neurosen nicht weniger als jene problematischen, weil glücksverhindernden Phänomene größtes Interesse auf sich, die Görres unter dem Titel eines "moralisch-religiösen Masochismus" notiert; denn der Aufweis einer möglichen Therapie ist, wie wir bereits formuliert haben, nur denkbar auf dem Hintergrund einer gründlichen Diagnose aller moralischen Verzerrungen und Pathologien, die einem "heilen" Christentum hindernd im Wege stehen.

Görres sagt: "Der moralisch-religiöse Masochismus formuliert eine Lebensregel, eine Art asketisches Unlustprinzip, das viele Menschen für den Inbegriff der katholischen Lebenslehre halten: Wo du die Wahl hast, tu, was dir am wenigsten Spaß macht! Versuche, aus jedem Augenblick möglichst viel Unlust herauszuschlagen! Halte jede Lust und alles Angenehme von vornherein für verdächtig!"[143]

Wohlgemerkt: Hier wird nicht das Grundgefühl von Bürgern formuliert, die in wohlangepaßter Zufriedenheit mit dem "Masseneudaimonismus" (A. Gehlen) unserer sogenannten Wohlstandsgesellschaft leben und in Unkenntnis der vielfältigen Manipulationen und Entfremdungen meinen, sich alle "wesentlichen" Bedürfnisse und Wünsche erlauben zu können und zu sollen. Görres beschreibt vielmehr das Empfinden

jener, die bewußt religiös und christlich leben möchten - und die durch die masochistische Färbung ihres Glaubens sich in einer "verführerischen" Welt fremd fühlen und die Frohbotschaft des Christentums nur in der abgefälschten Form einer "zähneknirschend harte(n) Frömmigkeit" erleben.

Man wende nicht ein, hier werde eine miesmacherische Kümmerform christlichen Glaubens zur Normalform stilisiert. Wie tiefverwurzelt gerade im emotionalen Empfinden die asketisch-masochistische Überformung christlichen Glaubens ist, zeigt nicht zuletzt die eigentümliche Mittelpunktstellung des Kreuzes als einer typischen Signatur christlicher Existenz. "Der isoliert gesehene Christus eines bestimmten Verständnisses von Passion und einer Theologie des Kreuzes", faßt Görres seine Beobachtungen zusammen, "sprechen unvermeidlich latente masochistische Tendenzen des Menschen an. Das Kreuz zeigt, daß im Lustprinzip kein Heil ist. So liegt der verhängnisvolle Irrtum nahe, das Heil im Unlustprinzip zu suchen"[144].

Wir werden das Problem des Masochismus an anderer Stelle in dem weiter gespannten Rahmen des Zusammenhangs von Protestantismus und Kapitalismus sowie der eigentümlichen Figur der "Virtuosenethik" noch einmal aufgreifen.

Von Interesse sind an diesem Punkt weniger jene bekannten historischen Exzesse von Geißlerzügen, Hexen-, Ketzer- und Heiligenverbrennungen, als vielmehr die im Rahmen eines "depressiven moralischen Masochismus" bis heute fortworkende Abwehr und weitgehende Verdrängung der menschlichen Triebnatur und Sinnlichkeit.

Das Syndrom kirchlicher Sexualfeindschaft ist in populären, belletristischen und wissenschaftlichen Veröffentlichungen so eingehend beschrieben worden, daß ausführliche Belege hier überflüssig scheinen.[145] Es sollen nur jene Grundgedanken resümiert werden, die Görres im Blick auf eine künftige Korrektur christlicher "Verdrängungs- und Bewahrungspädagogik"[146] für wesentlich hält.

Das interkonfessionell verbreitete Ärgernis an der Sinnlichkeit enthüllt sich im Kern als eine Art "Angelismus". Eine derart "engelreine" Theologie entspricht dem Lebensgefühl des neuplatonischen Philosophen Plotin (205-270 n.Chr.), dessen Biograph Porphyrios von ihm schreibt: Plotinus sah aus wie einer, der sich schämte, im Leibe zu sein. Sinnlichkeit, Triebnatur und Sexualität sind jene Phänomene der Schöpfung, die der Christenheit und der Theologie von Anbeginn die größten Schwierigkeiten bereitet haben; noch in der Gegenwart werden sie entweder verharmlost oder gar als theologisch irrelevant abgelehnt.

Andererseits wird heute kaum ein Theologe bestreiten, daß das Syndrom der Sexualfeindschaft in Theologie und Kirche[147] Folge eines nie ganz überwundenen Manichäismus, Platonismus und Stoizismus und/oder mangelhafter biologischer Vorstellungen des Mittelalters ist. Die vitalen Antriebe und Gefühle, Triebnatur und Emotionalität werden eher als Prinzip der Unordnung, als chaotischer und geistfeindlicher Personenbereich angesehen denn als Quelle aller seelischen und geistlichen Regungen. "Es gibt ein katholizistisches Unbehagen in der Materie, dem die griechische Idee, Materie sei entweder Ursprung oder Folge des Bösen, viel näher liegt als die biblische Offenbarung und der Satz der klassischen Theologie: caro cardo salutis (Tertullian)."[148]

Görres zeigt anhand seines Materials, wie leicht gläubige Menschen in die Gefahr einer Selbstentfremdung geraten, wenn sie durch Angelismus und moralisch-religiösen Masochismus (gestützt durch das Theologumenon vom Kreuz als der Quelle des Heils) kein positives Verhältnis zu ihrer Triebnatur, Sinnlichkeit, vitaler Lust und erotisch-sexuellem Erleben gewinnen: "Wenn hier das Gefühlsklima durch eine schiefe Theologie gestützt wird, muß die Verschiebung jenes Brennpunktes in der Ellipse des Menschseins, der in der Sinnlichkeit liegt, alles andere in die Verzerrung einbeziehen."[149)]

Pseudo-asketische Erziehung erweist sich unter psychoanalytischem Aspekt als eine Spielart des Freudschen Destruktionstriebes: Görres schreibt im Blick auf die zur pädagogischen Maxime erhobenen Ordensregel des Ignatius von Loyola: "Sie kann den Menschen in die tiefe Strömung jener triebhaften masochistischen Tendenzen der Selbstquälerei, Selbstschädigung, Selbstverachtung und Angstlust geraten lassen, die Freud als Todestrieb bezeichnet hat. Wir finden all dies häufig an der Wurzel psychotischer und neurotischer Krankheiten, aber auch bei Asozialen und Kriminellen"[150)].

Die von Görres analysierten katholizistischen Fehlhaltungen - Quellen vieler Neurosen, psychosomatischer Erkrankungen und Charakterentwicklungen - konvergieren in einer allgemeinen "Verdrängungs- und Bewahrungspädagogik"[151)]. Solch freudlosen Rigorismus wertet Görres als "eine mißglückte Form der Triebbewältigung"[152)]; Erziehung wird nicht als Aufgabe eines sinnvollen Ausgleichs von Sinnlichkeit und Vernunft begriffen, sondern bestimmt

von der Größe des erforderlichen Verdrängungsaufwandes und von dem Ausmaß der Triebangst[153]. Bewahrungspädagogik gefährdet Menschen von frühester Kindheit an, insofern nämlich "die fundamentale und wichtigste Glaubensmitteilung an das Kleinkind, die präverbal, in Ausdruckszeichen und Anmutungsqualitäten, sein Urvertrauen zur Schöpfung und Gnade grundlegt, zerstört werden. Wo Lächeln, Streicheln, Umarmen und Strafen der Eltern dem Kind nur noch eine verängstigte, schizoide Verleiblichung der Gnade zeigt, wo ihr physisches Vertrauen und Zu-Hause-Sein im Leibe pseudotheologisch neurotisiert ist, da wird die Hilfe, die sie dem Kind auf dem Heilsweg geben, mehr mit Hindernissen verbunden, als nötig und zuträglich ist"[154].

K. Thomas weiß sich mit Görres darin einig, daß derart leibfeindliche Erziehung sich zu Unrecht auf Bibel und Kirche beruft, daß hier vielmehr "pseudochristliche Einflüsse" im Spiel sind, "auf deren heidnischen Ursprung im Manichäismus, Neuplatonismus und parsischen Dualismus u.a. Bischof D. Stählin in seinem Buch 'Vom Sinn des Leibes' nachdrücklich hingewiesen hat..."[155].

Die in diesem Kapitel skizzierten Phänomene eines ethischen Masochismus und Rigorismus fordern eine religionspädagogische und darüber hinaus eine grundsätzliche ethische Neubesinnung sowie eine Gegenstrategie angesichts so tief verwurzelter und weit verbreiteter ekklesiogener Neurosen heraus. Mit den Hinweisen auf die "Verleiblichung der Gnade" und das "Zu-Hause-Sein im Leibe" weist Görres m.E. den richtigen Weg. Weder durch Verbürgerlichung des Christentums noch durch ethischen Rigorismus darf die erfahrbare Anwesenheit

der Liebe Gottes unter Christen verdunkelt werden. Bei der zunehmenden Vereinsamung von Menschen und dem Absinken der Liebesfähigkeit in unserer Gesellschaft dürfen Christen, Theologie und Kirche nicht zur Stabilisierung und ontologischen Überhöhung der vielfältigen Formen des Leids und der Entfremdung beitragen. Dies geschieht m.E. aber durch ein einseitiges, wenn nicht falsches Verständnis des Kreuzes. Das Credo: "Im Kreuz ist Heil" muß zumindest als höchst mißverständlich bezeichnet werden, seine gefährlichen Auswirkungen sind notorisch. In Zusammenhang einer Glücksethik, die sich an den Leuchtfeuern der Menschenfreundlichkeit Gottes an der Bibel orientiert - an den Impulsen zum Heilsein, zur Freude, Gnade, Auferstehung, Himmel - erscheint das Kreuz als Inbegriff allen Unheils, allen Schmerzes, des Verlustes der Gnade, des Todes. Christliche Erlösungshoffnung richtet sich auf die Auferstehung. Zwar gehören Kreuz und Auferstehung zusammen, doch so, daß die Auferstehung bleibendes Zielbild und Woraufhin christlicher, vom Kreuz geprägter und gebeugter Existenz ist. Daher hält auch eine von der Auferstehungshoffnung inspirierte christliche Glücksethik realistisch die Verbindung zum Kreuz fest, ja, ist ohne den negativen Hintergrund der Kreuzesstruktur der Welt gar nicht denkbar. Nur wer im konkreten Leid steht, sehnt sich nach Erlösung, und Glück sucht nur, wer das Unglück kennt. Offenbar sind es Vertreter einer etablierten Mittelschicht-Theologie, die sich im Chor mit reaktionären Ethikern die Meinung leisten können, niemand brauche heute die Lehre vom Lebensglück zu verkündigen, weil alle sie leben (A. Gehlen). Sind es nicht eben privilegierte Theologen, solche, die jedes Gespür für konkretes Leid und die Er-

innerung an das akkumulierte Grauen (Adorno) verloren haben, wenn sie die Suche nach leibnahem, erfahrbarem und konkretem Glück und Heil als "Jasmin-Theologie" ironisieren können?

Christliche Hoffnung ist gekreuzigte Hoffnung: gekreuzigt an die Schwachheit der Menschen, an die Gesellschaft und ihre entfremdenden Zwänge, gekreuzigt an Kummer, Sinnlosigkeit und Tod. Glücksethik will plausibel machen und dafür sensibilisieren, daß Jesus gekommen ist, uns vom Kreuz zu erlösen - aus Weinenden Lachende zu machen.

Heute besteht eine weitverbreitete Empfänglichkeit und Offenheit für das genuin Christliche, wenn und insofern es sich als konkretes Heil der Menschen darzustellen vermag, d.h. als Einladung und Ruf in die von Jesus ausgehende Liebe, Menschenfreundlichkeit, Solidarität und Freude. "Eine Kindheit", sagt Görres mit Recht, "die Freude an Gott kennengelernt hat, ist eine ziemlich unverwüstliche Glaubensgrundlage"[150].

Die angezielte emanzipatorische Glücksethik liegt daher auch ganz auf der Linie des von Görres geforderten "christlichen Positivismus", den er folgendermaßen umschreibt: "Während Askese, Moral und Seelsorge mit der Betonung der Gefahren der Welt und des Fleisches oft einem gewissen Negativismus verfallen sind, ist es notwendig, alle Gegebenheiten von Welt und Geschichte zu prüfen, in welcher Weise sie selbst noch in ihren negativen und gefährlichen Aspekten positive Hilfen des Heils und der Liebe werden können. Der Blick für das Positive und Auffordernde im Negativen wie in allen Dingen, in allem Menschlichen und in allen Situationen ist es, der die tatkräftige, intelligente Liebe wachsen läßt und das Unwesen des Katholizistischen mildert"[157].

2.8 Pathologie als Hamartiologie: Eine theologische Deutung des Pathologischen in der Kirche

Unter diesem Titel soll in gebotener Kürze ein Gedanke aufgenommen und erläutert werden, den Görres selbst seiner Pathologie-Studie voranstellt. Dort wird darauf hingewiesen, daß über die praktisch-pastorale (und damit auch religionspädagogische) Bedeutsamkeit einer kritischen Sichtung pathologischer Züge in der Kirche hinaus keineswegs die im strengen Sinn theologische Legitimation einer solchen Darstellung unterschätzt werden darf. Diese theologische Dimension umreißt Görres etwa, wo er von Symptomen der Sündigkeit und der Reformbedürftigkeit der Kirche spricht und davon, daß "eine solche konkrete Gewissenserforschung des Volkes Gottes im ganzen" nicht unnötig sei.

Das Thema der "sündigen Kirche" wird in der katholischen Dogmatik meist nur sehr flüchtig behandelt[158], obgleich das Bewußtsein von der "ecclesia semper reformanda" zum traditionellen Glaubensbestand der Christenheit gehört.[159] Ausdrücklich hat sich K. Rahner diesem Phänomen immer wieder gestellt und gemeint, das Thema von der Kirche der Sünder oder -genauer- der sündigen Kirche gehöre "in eine vollständig und gleichmäßig ihren Gegenstand bedenkende Ekklesiologie hinein". Wir wollen hier nicht den sehr differenzierten theologischen Reflexionen Rahners folgen, sondern rückschauend festhalten, daß die geschilderten pathologischen und neurotischen Verstörungen kirchlich-religiöser Menschen nicht nur unter therapeutischem Aspekt bedrücken, sondern theo-

logisch nicht anders zu deuten sind als konkrete Erscheinungen jener sündhaften "Verwundungen", von denen das Kirchendekret des 2. Vatikanum ausdrücklich redet (Nr. 11). Das Dekret vermeidet zwar den Ausdruck "sündige Kirche", und thematisiert diese Frage auch nicht in ausdrücklicher Deutlichkeit und Itensität[161], kennt aber der Sache nach den Tatbestand. Die Ausführungen zum Betroffensein der Kirche durch die Sünden ihrer Glieder finden sich im Rahmen der Liebe von der pilgernden Kirche, des ecclesia peregrinans und ecclesia viatorum: Das ganze Dekret durchzieht der Gedanke der wandelnden Kirche, die ohne bleibende Stätte durch die Geschichte "dieser Welt" zieht und daher auch "die Gestalt dieser Welt" (Nr. 48) trägt; die "Institutionen dieser Welt" sind damit gemeint und insofern die Geschichtlichkeit, Armut, Anfechtung und Verläufigkeit der Kirche - mit einem Wort: ihre Kreuzesstruktur. Von dieser Kirche heißt es, sie umfasse in ihrem eigenen Schoß Sünder (ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, Nr.8) und habe von daher gleichermaßen innere wie äußere Beschädigungen und Schwierigkeiten" (afflictiones et difficultates suas, internas pariter et extrinsecas, Nr. 8).

Pathologien und ekklesiogene Neurosen sind solche Formen beschädigten Lebens in der Kirche, sind Konkretionen jener "Makeln und Runzeln" (Nr. 65; vgl. Eph 5,27), die die Kirche als pilgernde verunzieren. Daher bemühen sich die Christgläubigen noch, wie das Kirchendekret weiter ausführt, die Sünde zu besiegen (nr. 65). Darüber hinaus aber sei die Kirche selbst einer Erneuerung und Reinigung bedürftig. Im Gedanken der "ecclesia semper

purificanda" wird das alte Motiv der "ecclesia semper reformanda" aufgenommen und dahingehend umschrieben, daß sie "immerfort den Weg der Buße und Erneuerung geht" (Nr. 8) und "unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern" (Nr. 9).

In diesen und ähnlichen Passagen spürt man nicht zuletzt den Einfluß des Konzilstheologen H. Küng, der bereits in der Zeit der Konzilsvorbereitung auf die Thematik der Sünde in der Kirche aufmerksam gemacht hat.[162] Rahner und Küng sprechen beide direkt und ohne apologetische Ausflüchte[163] von der sündhaften Kirche, die allerdings zugleich heilig ist, eine "keusche Hure" (casta meretrix), wie sie seit der Väterzeit im Anschluß an alttestamentliche Bilder oft genannt worden ist.

Eine Vertiefung des hier angeschnittenen Problems könnte u.a. im Rückgriff auf die glänzenden Passagen geleistet werden, in denen die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils die "Situation des Menschen in der heutigen Welt" skizziert. Die tiefgreifenden Wandlungen von Denkweisen und Strukturen der modernen Industriegesellschaft, so heißt es dort (gaudium et spes, Nr. 4-10), ziehen schwere Störungen im Verhalten der Menschen nach sich und erzeugen immer neue Widersprüche, Spannungen und Konflikte. In den Ausführungen über den modernen Atheismus denkt das Konzil den Zusammenhang von Christentum und Atheismus sogar im Sinne einer Kulpabilität, insofern die Christen selbst von der schuldhaften Verantwortung für die Entstehung des Atheismus nicht freigesprochen werden (Nr. 19/21).

Das Prinzip der ecclesia semper purificanda bewährt sich indessen nicht nur in der theologischen Integration des Atheismus, d.h. genauer, im Verstehen und Verarbeiten seiner ideologiekritischen Funktion (reactio critica contra religiones, Nr. 19), die historische Erfahrung der Kirche als einer "simul iusta et peccatorix-Kirche" artikuliert sich gegenwärtig neu in der These vom "Unglauben des Gläubigen", die die theologische Aussage impliziert, daß es auch im katholischen Verständnis eine spezifische Immanenz des Unglaubens im Gläubigen gibt, eine echte existentiale Gleichzeitigkeit von Glauben und Unglauben, einen simul fidelis et infidelis. Das Eingeständnis dieser eigentlichen Fragwürdigkeit jeder gläubigen Existenz erweist sich indessen als nichts anderes als eine konsequente Hermeneutik jener Markus-Stelle, an der es heißt: "Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben" (Mk 9,24).

In der Möglichkeit, atheistisch an Gott zu glauben, meldet sich eher die auch vom Konzil geforderte ideologiekritische (gegen die Verabsolutierung theistischer Denkmodelle gerichtete) Haltung als schuldhafter Unglaube.

Das Purifikationsprinzip schlägt ferner überall dort durch, wo Theologie und Kirche fähig sind, auf jene außerkirchliche Kritik zu hören, die Kirche als Organisation ungleichzeitigen Bewußtseins, als institutionalisierte Tabuierung von kritischem Wissen und produktiver Neugierde, als antiemanzipatorischen Restbestand mit bloß simuliertem Interesse am "aufrechten Gang" des Menschen bezeichnet und darin eine wachsende Funktionslosigkeit der Kirche in der modernen Gesellschaft signalisiert. Reinigung von solch institutioneller Sündigkeit kann nur gelingen durch den "Beweis des Geistes und der Kraft" (Lessing) einer neuen kirchlichen Praxis.

Wir müssen indessen das Thema von den sündhaften Verwundungen der Kirche an diesem Punkt verlassen, allerdings nicht, ohne die These von der Pathologie als einer -im theologischen Verstande- Hamartiologie nach einer anderen, nicht weniger aktuellen Seite hin zu verfolgen.

Das Phänomen des Pathologischen darf nicht allein auf den "mikrosozialen"[164] Bereich bezogen werden, so, als könnten nur die einzelnen Kirchenmitglieder neurotisch werden. Diese Seite herauszuarbeiten, hatte vor allem einen didaktischen, einen religionspädagogischen Grund: Das Freilegen und genaue Erfassen individueller ekklesiogener Pathologien dient dazu, die spezifischen Ansatzpunkte für therapeutische Gegenstrategien aufzuzeigen und neurotischen Symptombildungen durch einen menschenfreundlicheren, das heißt an den wirklichen Bedürfnissen der Schüler orientierten Religions- und Ethik-Unterricht entgegenzuwirken. Pathologische Verzerrungen kennzeichnen aber auch die Kirche in ihrer institutionellen Großstruktur. Es lohnt, unter diesem Aspekt einer makrosozialen Pathologie die neuere Geschichte der Kirche als Institution ein Stück weit kritisch in den Blick zu nehmen.

3. Teil

Kulturpathologische Ursachen freiheits- und glücksverdrängender Moral

Görres hatte darauf hingewiesen, daß in jede kritische Sichtung gegenwärtigen Christentums notwendig auch allgemeine kulturpathologische Züge eingehen. So melden sich in den vorgeführten Pathologien zweifelsohne viel umfassendere geschichtliche Ursachen, die nicht allein und restlos aus Tendenzen der Gegenwart oder aus Faktoren des Individualcharakters eines religiösen Menschen abgeleitet und erklärt werden können.

Aus diesen Gründen soll im folgenden versucht werden, das gänzlich unvollständige, unter didaktischen Gesichtspunkten ausgewählte und religionspädagogischen Bedürfnissen dienende Material auf einige allgemeinere Formeln zu bringen - oder anders gesagt: Die kritisch ans Licht gehobenen pathologischen und neurotischen Phänomene neutralisierter Religion sollen in einen allgemeinen Zusammenhang gestellt und im Kontext bestimmter sozialpsychologischer, ökonomischer und moralischer Tendenzen, die sich in der Neuzeit angebahnt haben, verständlicher interpretiert werden.

Im Rahmen dieser Intention ziehen vier Problemkreise erhebliches Interesse auf sich:

Einmal soll gefragt werden, ob der Begriff einer im ganzen pathologischen Gesellschaft möglich ist.

Sodann wird zu prüfen sein, inwiefern die bekannte Max Weber-These eine Hilfe bieten kann, die notierten Moralphänomene in den Zusammenhang von protestantischer Ethik und Geist des Kapitalismus einzuordnen.

In einem weiteren Gedankenschritt soll im Anschluß an Max Scheler gezeigt werden, daß das eigentümliche Phänomen des Ressentiments im Aufbau der Moralen zur Verdrängung von Glück und vernünftiger Sinnlichkeit führt.

Und schließlich dürfte von klärender Bedeutung der Nachweis sein, daß die Fortwirkung des gegen Aufklärung und Französische Revolution erstmals mobilisierten Traditionalismus, in dessen Schatten die Kirche noch heute steht, die Ausbildung anschaulicher Freiheit und einer emanzipatorischen Moral in der Kirche bis in die Gegenwart weitgehend unterdrückt hat.

3.1 Zur "Pathologie des Normalen"

"Was wir Verstand nennen, wenn es wirklicher, lebendiger, aktiver Verstand ist, ist nichts als geregelter Wahnsinn"

F. W. Schelling

"Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form"

Karl Marx (2. Aufl. 1971), 448

Es gibt Gesellschaftsformen, in denen "die Weigerung, seine verstorbene Mutter aufzuessen, und der Wunsch, sie zu bestatten, als Anzeichen von Geistesgestörtheit angesehen werden".

"Kannibalismus zum Beispiel gilt in gewissen Kulturen als normal, bei uns aber als ausgesprochen pathologisch, obwohl ihm auch in unserer Kultur eine psycho-symbolische Bedeutung zukommt; ist sie doch in unserem höchsten religiösen Ritual enthalten."

"Ein Engländer, der auf dem Bauch seiner Geliebten Weihrauchkörner entzünden und sie mit Nadeln stechen würde, hätte damit zu rechnen, als pathologischer Sadist bezeichnet zu werden - im mittelalterlichen China waren die gleichen Handlungen Teile einer angesehenen und ehrwürdigen Therapie, die noch heute in der chinesischen Medizin als Stärkungsmittel beliebt ist."[1)]

Keuschheit gilt dem einen als Tugend, ohne welche "die Fülle des sittlichen Lebens nicht möglich"[2)] ist - anderen erscheint sie als eine Form der Unwissenheit, die der moderne Mensch nicht bewundern, sondern sie als das sehen sollte, was sie ist: "dogmatischer Infantilismus"[3)].

Es bedarf kaum weiterer Beispiele, um die Sicherheit unserer Entscheidung, was normal und was krankhaft-pathologisch sei, gründlich zu problematisieren. So steht auch zu erwarten, daß das eine oder andere Phänomen, das im vorhergehenden als pathologisch diagnostiziert worden ist, anderen Ausdruck tugendhaften oder religiösen Verhaltens erscheinen mag. Nicht nur auf der politischen Bühne ist Linken recht, was Rechten links ist.

Zur Debatte steht mithin die Frage nach der Objektivität der Kriterien, nach denen in dieser Arbeit bisher Urteile über "normales" und "pathologisches" Verhalten gefällt worden sind.

Der Theologe hat es mit "Wahrheit" zu tun, der Religionspädagoge und Ethiker entwirft Lebensperspektiven, die Identität, Aufklärung, vernünftiges Handeln, ein wahres Leben und darin Heilsein ermöglichen sollen. Sie müssen auch die ersten sein, die sich der Irritationswirkung stellen, die von der "Abklärung der Aufklärung" ausgeht, von der Tatsache also, daß die Fundamentalorientierungen der bürgerlichen Aufklärung: Vernunft, Normalität, Identität zutiefst fraglich geworden sind. Die Annahme dessen, was N.O. Brown die "allgemeine Neurose der Menschheit" und was G. Ammon die "geisteskranke Gesellschaft" nennen, führt zu einer höchst beirrenden Maßlosigkeit, d.h. Maßstab-losigkeit geisteswissenschaftlicher und medizinischer Kriterien.[3a)]

Da die Verfolgung dieses Problems den Rahmen dieser Arbeit überdehnen würde, mag es genügen, in der Weise kommentierender Zitation den Umkreis der Fragestellung zu beschreiben. Dabei ist die Absicht eine zweifache: Einmal wollen wir uns versichern, daß von den Grundbegriffen der Aufklärung, an denen bisher der Erziehungsprozeß und seine leitenden Interessen gemessen worden sind, nicht etwa ein unkritischer Gebrauch gemacht wird. Sodann soll an-

gedeutet werden, daß die kritisierten pathologischen Symptome nicht allein auf Störungen und Erkrankungen des Individuums, sondern auch auf dem normalen Funktionieren der Gesellschaft beruhen.

3.1.1 Abklärung der Aufklärung

Wer heute für die Emanzipation als leitendes Interesse in den Humanwissenschaften, insbesondere als erziehungswissenschaftliche Leitsonde zur Fixierung lernrelevanter Situationen plädiert, sollte wissen, daß die Aufklärung nicht in ihrer historischen, sondern nur in ihrer vermittelten Gestalt Anknüpfungspunkt sein kann.

Das positive Selbstverständnis der Aufklärungsepoche formuliert N. Luhmann so: "Unter Aufklärung verstehen wir das Streben, die menschlichen Verhältnisse frei von allen Bindungen an Tradition und Vorurteil aus der Vernunft neu zu konstruieren - Bemühungen, die im 18. Jahrhundert ihren Höhepunkt hatten und danach rasch einer skeptischen Abwertung verfielen."[4] Auf die Frage, wie z.B. die Soziologie sich heute zur Aufklärung zu verhalten habe, antwortet Luhmann im Sinne R. Dahrendorfs: "Soziologie ist nicht angewandte, sondern abgeklärte Aufklärung; sie ist der Versuch, der Aufklärung ihre Grenzen zu gewinnen."[5]

Die entschiedenste Kritik an der Aufklärung hatte der Marxismus geübt, indem er ideologiekritisch nachwies, daß die als unabhängige Substanz des Menschen aufgefaßte Vernunft lediglich die Vernunft einer historischen Situation war mit dem Sinn, den Feudalismus zu überwinden und so die Entfaltung der Produktivkräfte voranzutreiben. Was der Marxismus als Ideologie an der Aufklärung, d.h. als ihre vorübergehend notwendige, aber nicht prinzipiell richtige Position gekennzeichnet hat, kann heute keineswegs, als naiver aufklärerischer Optimismus, der Komplexität gegenwärtiger Gesellschaft oder auch nur ihren Erzie-

hungsprozessen gerecht werden. Alsdann müssen die emanzipatorischen Leitprämissen mindestens auch noch das Feuer der psychoanalytischen Kritik Freuds und seiner Interpreten durchlaufen haben, um zur Begründung theoretischer Aussagen wie praktischen Handelns heute dienen zu können. Gerade aber durch die Psychoanalyse ist Vernunft noch einmal insofern problematisiert worden, als man heute eine repressive Form der Vernunft, die den Gesetzmäßigkeiten des herrschenden Realitätsprinzips und den unterjochenden Zwängen der kulturellen Moral folgt, unterscheiden muß von der Idee einer libidinösen Vernünftigkeit, die in ihrer nicht-reprimierten Gestalt den Impulsen des Lustprinzips folgt und sich sowohl in verdrängten Erinnerungen an ursprüngliche Glückszustände meldet wie auch in Formen des Krankseins, das eher als bewußtloser Protest gegen Verfremdung und Leistungszwang zu deuten ist.

Aufklärung, Marxismus und Psychoanalyse stecken in ihrer gegenseitigen Durchdringung und im Zusammenhang mit allen Humanwissenschaften den allgemeinen Rahmen ab, in dem heute die erziehungswissenschaftliche und damit auch die religionspädagogische Diskussion prinzipiell geführt werden müssen - wenn dies auch nicht immer und nicht von jedem mit genügender Umsicht und Informiertheit geleistet werden kann.

Für den hier verfolgten Zusammenhang stellt sich nun die Frage: Wie sind nach dem Problematischwerden der Dignität der Vernunft - gefaßt als letzthin unzerstörbare Substanz aller Menschen - noch objektive Kriterien möglich, die erlauben, zwischen normal und pathologisch, zwischen gesund und krank zu unterscheiden, wie es im zweiten Teil der Arbeit geschehen ist?

3.1.2 Drei Modelle zur Bestimmung des "Normalen"

In vereinfachender Stilisierung kann man drei wissenschaftstheoretische Positionen unterscheiden, in denen bis heute die Koordinaten zur Bestimmung des Normalen und Vernünftigen im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft abgesteckt worden sind[6]:

Unter Universalismus wäre der Versuch zu verstehen, eine allgemeine, substantielle Vernunft in allen Gesellschaften aller Zeiten zu unterstellen und von den postulierten positiven Kriterien her Abweichungen als defizitäre Modi zu kennzeichnen. Verändert findet sich solcher Universalismus heute in einigen ethnologischen Forschungsrichtungen, die mit Hilfe vergleichender Soziologie und statistischer Merkmalssicherung transkulturelle Übereinstimmungen suchen, um unter dieser Perspektive den Nachweis eines "Kollektivbewußtsein(s)" und jener universalen Gesetze, aus denen die unbewußte Tätigkeit des Geistes entsteht"[7], zu erbringen.

U. Japp sieht diesen Versuch als widerlegt an.

Der Relativismus sucht weniger nach Übereinstimmungen als vielmehr nach Differenzen und betont daher die kulturelle und gesellschaftliche Bedingtheit von Normen und Werten. Indem das Übliche und sozial Anerkannte affirmativ zur Normalität schlechthin stilisiert wird, ist Kritik ausgeschlossen und gehen Abweichungen zu Lasten des Individuums.

Gesellschaftskritik ist allenfalls möglich im Bezugsrahmen des kritischen Relativismus. Bei der amerikanischen Ethnologin M. Mead heißt es: "Der Betrachter menschlichen Verhaltens, der von 'normal' spricht und glaubt, er meine mit diesem Begriff jene Form menschlichen Verhaltens, die sich 'natürlich' ergeben würde, wenn es keine Verzerrungen durch Umwelteinflüsse gäbe - der Betrachter, der glaubt, er spreche von einer biologischen oder basalen menschlichen Normalität, bezieht in Wirklichkeit in seine Definition stets jene besondere Variante der menschlichen Kultur ein, deren sich die jeweiligen Subjekte als hauptsächliches Instrument des Überlebens bedienen."[8)]

Die Konzeption des kritischen Relativismus legt es nahe, das Normale als das "allgemein Übliche" oder "das als wünschenswert Bekannte" zu umschreiben.

Redlich bemerkt F.C. Redlich: "Insgesamt besitzen wir weder vom statistischen noch vom klinischen Standpunkt her eine allgemeine Definition von Normalität und geistiger Gesundheit."[9)]

Diese Aussagen führen nun durchaus nicht einfach in einen heillosen Relativismus (in pejorativem Sinn), sondern zunächst einmal zur Aufdeckung ideologisch-nützlicher Vernebelungen des Begriffs der Normalität.

Die praktisch zugrunde gelegten Annahmen über den Zustand menschlicher Normalität laufen nämlich hinaus auf Bestimmungen wie "Arbeitsfähigkeit", "Rollenerfüllung", "Übereinstimmung mit den Erfolgsmustern der bürgerlichen Wertetafel" oder schlicht "tägliches Leben" (every day life).

Erhellend eine Definition T. Parsons':

"Gesundheit kann als der Zustand optimaler Leistungsfähigkeit effektiv für Erfüllung der Aufgaben und Rollen, für die ein Individuum sozialisiert ist, definiert werden. Sie ist somit im Hinblick auf die Beteiligung des Individuums am sozialen System definiert."[10)]

Der Realismus dieser Definition klingt allerdings dem zynisch, der Normalität nicht am alleinigen Primat des Leistungsprinzips, sondern ebenso, wenn nicht in erster Linie, an den Glücksbedürfnissen und Existenzmöglichkeiten der Menschen gemessen wissen will.

Aus allem Gesagten drängt sich eine entscheidende Konsequenz auf: Die Vernunft kann keinesfalls als Basiskriterium zur Beurteilung dessen dienen, was als normal und was als pathologisch zu gelten hat. Es gibt keine ahistorischen oder präsozialen Universalbegriffe, auf die eine Gesellschaft sich berufen kann. Die positiven Kriterien und Werte, die eine Gesellschaft zur Selbstinterpretation bereitstellt, bringt sie selbst in historisch verschiedenen Ausformungen hervor. An ihnen wird die "Rationalität" eines Sozialsystems deutlich.

Die Enthüllung der tatsächlichen Irrationalität an der vorgetäuschten Rationalität gesellschaftlicher Normalitäten ist in den letzten Jahren besonders in der Psychoanalyse, in der von ihr beeinflußten Medizinsoziologie und vor allem in der neueren (Anti-) Psychiatrie geleistet worden.

3.1.3 Die These von der "pathologischen Gesellschaft" und der "Pathologie des Normalen"

"Was Krankheit ist, was Gesundheit, ist zunächst Sache der gesellschaftlichen Definition dieser Sachverhalte."[11] Krankheit erscheint in dieser Definition von A. Mitscherlich und Mitarbeitern als soziales Verhalten, das von der Gesellschaft als irritierend und unerwünscht abgelehnt wird. "Zwischen 'normal' und 'anormal' besteht kein qualitativer, sondern ein quantitativer Unterschied, der praktisch darauf hinausläuft, ob unsere Neurose ernst genug ist, uns arbeitsunfähig zu machen oder nicht."[12] Daraus folgert N.O. Brown in seiner Revision der Freudschen Psychoanalyse: "Vielleicht kommen wir dem Freudschen Standpunkt näher, wenn wir etwas paradox sagen: der Unterschied zwischen 'neurotisch' und 'gesund' sei nur der, daß der Gesunde eine gesellschaftliche üblichere Art der Neurose hat."[13]

Wenden wir die Pointe der Thesen Mitscherlichs und Browns auf die im zweiten Teil dieser Arbeit gesichteten ekklesiogenen Neurosen und Pathologien an, dann ergibt sich der Schluß, daß in diesen Phänomenen lediglich die gesellschaftlich unüblichen, arbeitsunfähig machenden Formen religiös-neurotischen Verhaltens inventarisiert worden sind, die im Grunde eine gesamtgesellschaftliche Universalneurose vermuten lassen, die in den Erlebnisweisen und Tugendkatalogen konventioneller Religiosität nur ihren reinsten Ausdruck findet. Diese Annahme würde z.B. die ganz konträren Urteile über die Keuschheit erklären - oder verstehen lassen, wenn einer in religiöser Perspektive die Frigidität als durchaus erstrebtes Resultat lang geübter Tugendhaftigkeit ansieht, ein anderer sie

als fortgeschrittenes Symptom eines pseudo-asketischen Dogmatismus und einer repressiven Sexualmoral verurteilt.

Es ist nicht allein N.O. Brown, der aus den dargestellten Ansätzen die Konsequenz zieht, man könne nicht umhin, als Basiskategorie zur Bemessung normalen und pathologischen Verhaltens den Begriff einer "universalen Neurose" oder der "pathologischen Gesellschaft" (U. Japp) anzunehmen.

Diese forschungslogische Betrachtungsweise impliziert, "daß eine bestimmte Kultur notwendig bestimmte Formen der Neurose hervorbringt; notwendig aber hieße, daß diese Kultur konstitutiv durch die in ihr vorkommenden Formen der Neurose mitdefiniert wäre"[14].

Auf der Linie dieses Ansatzes sind vor allem der sog. Anti-Psychiatrie (R.D. Laing, D. Cooper) überraschende Einsichten in den Zusammenhang von Individualpsychose und den psychotischen Untergrund des Sozialsystems der Gesellschaft gelungen.

R.D. Laing: "Was wir 'normal' nennen, ist ein Produkt von Verdrängung, Verleugnung, Isolierung, Projektion, Introjektion und anderer Formen destruktiver Aktion gegen die Erfahrung ... Sie ist radikal der Struktur des Seins entfremdet."

Und: "Normale Menschen haben in den letzten fünfzig Jahren vielleicht hundert Millionen normale Mitmenschen getötet." Aus diesem Grund schlägt der britische Psychiater vor: "Das soziale System muß Untersuchungsobjekt sein, nicht das Individuum, das man daraus extrapoliert." [15]

Und sein Kombattant D. Cooper erwägt die Hypothese, "daß in den 'psychotischen' Familien das als schizophren ausgewiesene Mitglied mit Hilfe der psychotischen Phase sich von einem entfremdeten System freizumachen versucht und daher in gewissem Sinne weniger 'krank' oder zumindest weniger entfremdet ist als die 'normalen' Nachkommen der 'normalen' Familien"[16].

Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß der in diesen psychiatrischen Analysen verwendete Terminus der "Entfremdung" eng mit den Entfremdungstheorien bei Fichte, Hegel, Marx, Feuerbach und Sartre verflochten ist.

Je genauer man also in der Verarbeitung neuerer Informationen die Pathologien des Individuums auf die im ganzen pathologische Gesellschaft hin zu durchschauen lernt, desto intensiver drängt sich der Eindruck auf, daß die Begriffe der Norm und der Normalität nicht länger in einem substantiellen Sinne faßbar sind; vielmehr wird man in ihnen politisch-funktionale Orientierungen einer Gesellschaft sehen, die sich weigert, in dem Kranken, den sie verjagt oder einsperrt, sich selbst zu erkennen; so daß die Vermutung H. Bacias zutrifft, daß "die ursprüngliche Funktion sittlicher Normen" nicht in ihrer kommunikativen Leistung, sondern darin sichtbar werde, daß sie "gesellschaftliche Trennungslinien" sein sollen.[17]

Im Rahmen seiner "Absicht einer psychoanalytisch inspirierten Pathologie der Gesellschaft" spricht A. Plack noch von unserer Kultur als einer "Kultur der Kriege und Verbrechen" und von der Zerstörung als ihrem kulturellen Prinzip.[18] Dieser Ansatz,

Psychoanalyse und die sozioökonomische Struktur der Gesamtgesellschaft in einem dialektischen Wechselverhältnis zu sehen und daraus systematische Aussagen abzuleiten, ist inzwischen gründlicher ausgearbeitet worden. Bevor wir das Gesagte resümieren, sei abschließend kurz auf einen exemplarischen Versuch dieser Art wenigstens hingewiesen.

Im Zusammenhang einer "Abklärung der Aufklärung" kommt es nicht nur zu einer irritierend-ernüchternden Verkehrung positiver Begriffe (normal = pathologisch), sondern das Herrschaftswissen traditioneller Disziplinen (Medizin, Psychiatrie) kann, von den Beherrschten erworben, zu einem Instrument fortschreitender Emanzipation werden.[19)]

Aber auch vertraute Leitbegriffe der Erziehungswissenschaft bekommen unversehens eine gesellschaftskritische Spitze. In seinen "Grundfragen transkultureller Psychiatrie" kommt E. Wulff zu der Feststellung: "Das bürgerliche Ich-Ideal individueller Selbstverwirklichung wird also am Modell des Privateigentum sich aneignenden, seinen Besitz verteidigenden und hinter diesem sich verschanzenden kapitalistischen Geschäftsmannes gewonnen." Daraus folgert Wulff: "Die Idee der Ich-Individualität ist ein Grundzug der herrschenden Ideologie des Bürgertums im Kapitalismus."[20)]

Damit sind jene Stichworte gefallen, die in M. Schneiders grundlegender und umfassender Arbeit über "Neurose und Klassenkampf"[21)] den theoretischen Rahmen bilden. Schneider legt auf breitester Grundlage eine Theorie über "Kapitalverwertung und psychische Verelendung oder Die Gesellschaft als Krankheit" vor.

Seine Absicht, die schon bei Marx verstreuten Ansätze und Keime einer materialistischen Psychopathologie aufzunehmen, um Freuds phänomenale Strukturbeschreibung der bürgerlichen Seele aus dem Kontext der kapitalistischen Waren-Ökonomie neu zu entwickeln, entfaltet Schneider vor allem in den drei Kapiteln "Zur Pathologie der kapitalistischen Warengesellschaft"; "Zur Pathologie der kapitalistischen 'Konsumgesellschaft'"[22].

Ganz im Sinne der bisherigen Erörterung versucht Schneider, in der Aufdeckung des Zusammenhangs von Kapitalverwertungsprozeß und psychischer Verelendung der Menschen zugleich das verschüttete subversive Potential der Freudschen Krankheitsbegriffe zurückzugewinnen: Psychische Krankheiten werden als bewußtlose Formen des Protestes, des passiven Widerstandes gegen die entfremdeten Arbeits- und Sozialisierungszwänge aufgefaßt, ihre Therapie nicht mehr als Anpassung des vermeintlich Kranken an eine vermeintlich gesunde, normale Gesellschaft verstanden. Aufgabe einer emanzipativen Psychoanalyse soll es nach Schneider vielmehr sein, die der psychischen Krankheit innewohnenden Momente des Widerstands in politischen Widerstand gegen das kranke Sozialsystem umzumünzen. Schneiders Arbeit ist von der Hoffnung und dem Interesse geleitet, auch in den beschädigten Formen gegenwärtigen Existierens die "'Umwälzungsfermente' einer neuen, emanzipativen Trieb- und Bewußtseinsstruktur"[23] aufzuspüren, um sie in neue Qualitäten der Kommunikation und eines solidarischen Lebens zu überführen, als der "Morgenröte" einer künftigen "vollständigen Emanzipation aller Sinne und Eigenschaften"[24].

3.1.4 Religionspädagogische Konsequenzen: Die Notwendigkeit einer "Abklärung der Aufklärung" (N. Luhmann)

Es wäre unsinnig, Schneiders umfangreiche und in der Einzelanalyse höchst aufschlußreiche Untersuchungen hier auch nur annähernd referieren zu wollen. Stattdessen sei versucht, aus den in diesem Kapitel skizzierten Theoremen Konsequenzen für den Religionspädagogen zu ziehen, besonders im Blick auf den Entwurf einer emanzipatorischen Glücksethik.

Es wäre grundsätzlich schon viel gewonnen, würden sich Religionspädagogen gegen kritische Argumente der vorgetragenen Art, gegen neue Erfahrungen und Informationen nicht so immun verhalten, wie man das von einem Großteil kirchenkonformer Theologen gewöhnt ist. Solche angstgetönte, emotional verwurzelte, dogmatische Abwehrhaltung ist zwar als Reaktion auf das als bedrohlich empfundene Neue verständlich, angesichts der von ihnen zu leistenden religiösen Erziehungsaufgabe allerdings nicht entschuldbar. Die Kritik hat ein fundamentum in re! Es gilt, gut christlich alles zu prüfen und das Beste zu halten. Unter diesem Aspekt sei folgendes festgehalten:

Erstens: Wenn man die individuellen religiösen Pathologien nicht nur auf die neurosenerzeugende Institution der Kirche zurückführen, sondern die ekklesiogenen Neurosen noch einmal auf die neurotische Struktur der Gesamtgesellschaft hin durchschauen kann, dann fällt die Verantwortung für religiös-pathologische Abweichungen nicht auf das Individuum oder auch nur die Kirche allein zurück; beide erscheinen dann vielmehr als konkrete Ansatz-

punkte für die von vielen kooperativ zu bewältigende Aufgabe einer entschlossenen Kritik und eines energischen Abbaus neurotischer Verstörung als einer tiefreichenden Krankheit der gesamten Sozialstruktur.

In der Individualpathologie die Spuren ekklesiogener und allgemein-kultureller Pathologien zu erkennen und sie kritisch zu bearbeiten heißt, Individuum, Kirche, Religion und Gesellschaft anfänglich aus Strukturen der Entfremdung, religiös gesprochen: der Sünde, marxistisch gesagt: des falschen Bewußtseins und der Verblendung zu befreien. Quer durch alle "Lager" und Disziplinen müssen dabei jene sich in die Hände arbeiten, denen an der Errichtung menschenwürdiger Verhältnisse auf einer bewohnbareren Erde gelegen ist.

Zweitens: Wer die Werte und Theoreme bürgerlicher Aufklärung heute einlösen will, kann dies nur leisten auf dem Weg über die "Abklärung der Aufklärung". Das bedeutet, daß das im ersten Teil dieser Arbeit in seinen verschiedenen Brechungen referierte Emanzipationstheorem nur dann leitendes Interesse in Philosophie, Theologie und Erziehungswissenschaft bleiben kann, wenn man davon einen kritischen und nicht einen naiv-optimistischen Gebrauch macht. Oder um es in einer Formulierung von A. Lorenzer sehr vereinfacht, dafür aber bestimmter zu sagen: Wie andere müssen auch religionspädagogische Theoreme der doppelten Aufgabenstellung gerecht werden, "in Übereinstimmung mit der psychoanalytischen Triebtheorie zu stehen und zugleich in der Perspektive des historischen Materialismus sich zu bewegen"[25]. Von diesem Postulat her muß z.B. die Methode der von Görres angewandten "kasuistischen Stichprobe" relativiert und ergänzt werden.

Eine abgeklärt-aufgeklärte Religionspädagogik wird sich gegen mehrere Widerstände und emotionale Sperren durchsetzen müssen: Gegen den Vorwurf, sie sei Ergebnis modischer Anpassung - als ob nicht seit je Theologie und Katechetik ihr hermeneutisches Instrumentarium den gerade gängigen, modischen oder einfach: den jeweils besten Erklärungsmodellen anderer Disziplinen entlehnt hätten. Gegen den Einwand, christliche Existenz sei am Vatergehorsam Jesu "festgemacht" und müsse sich daher der Idee, aufgeklärte Vernunft und "aufrechten Gang" fördern zu sollen, als einer prometheischen Versuchung verschließen - wogegen im folgenden zu zeigen sein wird, daß gerade der Vatergehorsam Jesu nicht etwa die religiöse Sanktionierung kleinhaltender Zwänge einer patriarchalischen Gesellschaft und der darauf basierenden (Unter-) Ordnungsverhältnisse intendiert, sondern im Gegenteil den Beginn einer fundamentalen Freiheitserfahrung ankündigt, unter deren Eindruck schon die Jünger Jesu sich der repressiven Gesetzes- und Ordnungsmoral ihrer Zeit enthoben als Kinder und Söhne Gottes empfinden konnten.

Eine abgeklärt-aufgeklärte Religionspädagogik wird weiterhin dem schon realistischeren Einwand begegnen müssen, alle noch so gut gemeinten Sensibilisierungsversuche der Schule oder gar des "unbeliebten Faches" Religion gingen an den konkreten Bedingungen der Schülerexistenz vorbei - worauf ich nur zu antworten wüßte, daß resignative Unlust hier am wenigsten am Platz ist, eher gesunder pädagogischer Optimismus, viel und immer mehr Wissen um die Bedingungen und Chancen kritischer Erziehung in den relativen Freiräumen kapitalistischer Bildungsinstitutionen, die Fähigkeit zu Kooperation und Spaß an der Aufgabe.

Drittens: Gerade unter dem ethischen Aspekt eines christlichen Eudämonismus, einer christlich inspirierten Glücksmoral, wird man darauf achten müssen, daß neue Orientierungen und Lebensziele nicht faktisch Trennungslinien (H. Bacia) setzen und darin -ungewollt- Entfremdung zementieren. Das wäre etwa der Fall, verstünde man unter "Glück" die von der kapitalistischen, d.h. uns allzu vertrauten Warenästhetik modellierten und manipulierten Glücksangebote, deren religionspädagogische Verbreitung darauf hinausliefe, die Ideale einer spätbürgerlichen Arrivierten- und Konsumenten-Moral zu anthropologisieren. Emanzipatorische Glücksethik wird in formaler Hinsicht darauf zu achten haben, daß ihre Normen nicht Trennung vertiefen, sondern Kommunikation eröffnen und fördern. Es ist W. Lepenies zuzustimmen, wenn er einer theologischen Ethik abfordert, "weniger auf die Herausarbeitung einer einheitlichen Ethik ihr Augenmerk zu richten, als Kriterien für die Kompatibilität unterschiedlicher Moralsysteme zu erarbeiten"[26]. Als höchstes und leitendes Kriterium hätte geradezu die Formel zu gelten: "Moralisch, das heißt mitmenschenfreundlich!"[27]

Viertens: Die Überlegungen zur "Pathologie des Normalen" mögen eine besonders kritische Irritationswirkung auf den an den Umgang mit "Wahrheit" gewöhnten Theologen ausüben. Er kann dennoch mindestens zweierlei lernen. Einmal sollte er sich verbieten, den Sinn von Normalität - in den Abwandlungen über vernünftig, richtig, natürlich usw. - an einen emphatischen Begriff von Wahrheit zu knüpfen. U. Japp hat diesen Gedanken in großer Klarheit und nicht ohne eine nahezu pastorale sowie utopische Nuance formuliert: "Was anormal ist, ist nicht unwahr. Das Anormale ist als sozi-

ales Verhalten ebenso wahr wie das Normale. Es ist insofern auch nicht unsinnig; als Signal und Auskunft über unerträgliche soziale Verhältnisse kann es sogar sinnvoller sein, als sich weiterhin unter größter Anstrengung normal zu verhalten. Sinn entsteht in der Korrelation von motivationalen Ansprüchen des Individuums an die Möglichkeiten, die das soziale System für es bereithält. Diese Möglichkeiten können - und sind es weithin - restringiert sein. Dann rückt, weil der Sinn von Normalität nicht gleich Wahrheit ist, die Möglichkeit einer anderen, bzw. besseren Normalität ins Blickfeld."[28)]

Zum anderen ist Ethik auch dann nicht der Willkür und Orientierungslosigkeit ausgeliefert, wenn sie auf die Stütze einer immergleichen Vernunft verzichten muß. Freilich erzwingt die relativierende Entsubstantialisierung der Begriffe der Vernunft, Normalität und Identität, worauf U. Japp mit Recht insistiert, nicht umgekehrt die Einführung der pathologischen Gesellschaft als neuer Grundannahme. Japp kritisiert die Gegenläufigkeit der Erklärungsmodelle mit dem Hinweis, daß der Begriff der pathologischen Gesellschaft zwar eine Reduktion, also eine überschaubar machende Vereinfachung sei; diese reduziere jedoch nicht Komplexität, sondern Plausibilität.[29)]

Die Erfahrung einer Verkehrung der Positivitäten verweist den Theologen vielmehr auf seine Tradition, auf die Wirkungsgeschichte des Christentums als eines Stücks historischer Vernunft mit Korrektivfunktion.

Wenn die Rationalität des herrschenden Systems ihr irrationales Gesicht zu zeigen beginnt, gewinnt christliche Überlieferung die Qualität einer "gefährlichen Erinnerung" im Dienste der Wieder-

herstellung zerstörter Vernunft und beschädigter Humanität. Auf dem Hintergrund einer sich eindimensional verschließenden Gesellschaft können selbst dogmatische Lehrsätze als Erinnerungsformeln eines verdrängten, unbewältigten und insofern subversiven Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden. Doch hiervon soll in anderem Zusammenhang noch ausführlich die Rede sein.

Ein abschließender Gedanke. H. Marcuse nennt eine Gesellschaft krank, wenn ihre fundamentalen Institutionen und Beziehungen (d.h. ihre Struktur) es nicht erlauben, die vorhandenen materiellen und intellektuellen Mittel für die optimale Entfaltung der menschlichen Existenz und ihrer humanen Bedürfnisse zu nutzen.[30] Aufklärung, Marxismus und Psychoanalyse müssen in ihren kreativ erneuerten Formen vom christlichen Ethiker als kritische und herausfordernde Theorien im Sinne eines radikalen, d.h. an die Wurzel fassenden Humanismus verstanden werden; sie helfen ihm sogar, das teilweise verschüttete und vergessene subversive Potential der eigenen christlichen Überlieferung zu entziffern und als Kritik an allen gesellschaftlichen Arrangements zur Geltung zu bringen, die Menschen entstellen und deformieren.

Die revidierte Psychoanalyse, formuliert E. Fromm -und dürfte jedenfalls in diesem Punkt mit H. Marcuse übereinstimmen- werde sich jenen Prozessen zuwenden, "die zur Anpassung der Gesellschaft an die Bedürfnisse des Menschen führen können, anstatt des Menschen an die Gesellschaft" - eine geradezu klassische Übersetzung von Mk 2,27. Was dies konkret auf dem Hintergrund einer pathologischen Gesellschaft und für eine Glücksethik bedeutet, drückt E. Fromm so aus:

"Sie wird die psychischen Phänomene studieren, die die Pathologie der gegenwärtigen Gesellschaft ausmachen: Entfremdung, Angst, Vereinsamung, die Furcht vor tiefen Empfindungen, den Mangel an Aktivität, den Mangel an Freude. Diese Symptome haben die zentrale Rolle übernommen, die die sexuale Unterdrückung zu Freuds Zeiten innehatte, und die psychoanalytische Theorie muß in der Weise formuliert werden, daß sie die unbewußten Aspekte dieser Symptome und die pathogenen Bedingungen in Gesellschaft und Familie verständlich macht, die sie hervorbringen. Es wird die spezifische Aufgabe der Psychoanalyse sein, die 'Pathologie der Normalität' zu untersuchen, die chronische, geringgradige Schizophrenie, die von der kybernetisch organisierten, technologischen Gesellschaft von heute und morgen erzeugt wird."[31)]

So erfüllt sich neben der Erwartung S. Freuds, "daß jemand eines Tages das Wagnis einer solchen Pathologie der kulturellen Gemeinschaften unternehmen wird"[32)], spät auch die Idee von Balzac, der "sich mit dem Gedanken trug, in einer 'Pathologie des sozialen Lebens' den Kapitalismus als Krankheit der Gesellschaft medizinisch darzustellen"[33)].

3.2 Glück und Heil im Horizont einer bürgerlich-kapitalistischen Arbeitsmoral: Die Figur der "Virtuosenethik"

3.2.1 Zur Methode einer "realistischen Wissenschaft vom Ethischen" (K. Marx / M. Weber)

Karl Marx gibt in dem 1859 geschriebenen Vorwort "Zur Kritik der Politischen Ökonomie" eine klassische Formulierung der Grundzüge des historischen Materialismus. Darin findet sich die berühmte Stelle: "Die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur des Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt."[34)]

Vom letzten Satz sagte A. Schmidt einmal, er gelte nur solange, als ihn die Menschen sich gefallen lassen.[35)] Der Satz ist nämlich nicht ontologisch, d.h. als immer geltende Wahrheit zu verstehen, sondern im Sinne einer Kritik: Die kapitalistischen Zustände, in denen das materielle Sein einseitig das Bewußtsein bestimmt, werden analysiert und dadurch zugleich kritisiert. Der marxistischen Theorie zufolge wird der kritisierte Druck nach der Revolution einem Gesellschaftszustand weichen, worin die frei assoziierten Individuen bewußt ihr materielles Dasein organisieren.

Umgekehrt als die marxistische Kritik war das primäre Forschungsinteresse Max Webers (1864-1920) gerichtet, vor allem in seiner Arbeit über "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" (1905), in der er "die Bedeutung, welche religiöse Bewußtseinsinhalte für die Lebensführung, die Kultur und die Volkscharaktere gehabt haben", untersuchen wollte.[36)]

Wie aber K. Marx sein Konzept von "Basis und Überbau" differenzierter gedacht und formuliert hat, als es seine Kritiker wahrhaben und selbst Marxisten begreifen mögen, so hatte M. Weber nicht die Absicht, an Stelle einer einseitig 'materialistischen' eine ebenso einseitig 'spiritualistische' kausale Kultur- und Geschichtsdeutung zu setzen[37)]; beide sind für M. Weber "gleich möglich" und gleich notwendig. Daher konnte M. Weber einer "'realistischen' Wissenschaft vom Ethischen" abfordern, sie habe dialektisch die faktischen Einflüsse "aufzuzeigen, welche die jeweilig in einer Gruppe von Menschen vorwiegenden ethischen Überzeugungen durch deren sonstige Lebensbedingungen erfahren und umgekehrt wieder auf diese geübt haben"[38)]. Das Problem der Wechselwirkungen von Religion und Gesellschaft unter besonderer Berücksichtigung der vom "religiösen Faktor" ausgehenden Impulse ist für M. Weber religionssoziologischer Forschungsgegenstand.

3.2.2 Zum Stellenwert der Max-Weber-These im Kontext eines christlichen Eudämonismus

M. Webers Nachweis über den geistesgeschichtlichen Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und der Heraufkunft des modernen Kapitalismus[39] sowie der neuzeitlichen Wissenschaften hat in der Problemgeschichte der neueren Religionssoziologie eine dominierende Rolle gespielt. Im Kern richtet die Max-Weber-These darauf, "in umfassender kulturgeschichtlicher Analyse die konkreten Handlungsorientierungen zu ermitteln, die die ungeheueren Energien der Wirtschaftsgesinnung freigesetzt haben, deren es zur Genese des modernen Kapitalismus bedurfte"[40].

Aus der historischen Beobachtung, daß sich das kapitalistische Wirtschaftssystem nur in den Einzugsgebieten des Protestantismus der puritanischen Linie ausgebildet hat, und den gegenwartsbezogenen Feststellungen über die hervorgehobene Sozialstellung von Protestanten in den vollausgebildeten kapitalistischen Wirtschaftssystemen meinte Weber seine zentrale Protestantismus-Kapitalismus-These ableiten zu können: daß nämlich der Prädestinationsgedanke des Calvinismus zum Motiv eines innerweltlichen asketischen Rationalismus wurde, der die frühen kapitalistischen Unternehmer zu rast- und selbstloser Berufsarbeit anhielt, wobei der erzielte ökonomische Erfolg als innerweltlicher Indikator für außerweltliche Erwählung genommen wurde.

Während es E. Troeltsch in den "Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (Tübingen 1912) primär auf die Lehre ankam, interessierte M. Weber eher "die praktische Wirkung der Religion"[41] -

der Prädestinationsgedanke spielt für Weber also mehr die Rolle eines gelebten Kulturmusters als die einer dogmatischen Theologenlehre.

Es fördert den hier verfolgten Zusammehang nicht, die Max-Weber-These, deren Diskussion und Kritik inzwischen Bibliotheken füllt, auch nur in Umrissen nachzuzeichnen. Lediglich einige Gesichtspunkte zum Verständnis ihrer Methodologie und was ihren Stellenwert im Rahmen dieser Arbeit angeht, seien angefügt.

Einmal hat M. Weber im Bezugsrahmen seiner verstehenden Soziologie die von ihm verknüpften Größen - protestantische Ethik und kapitalistischer Geist - als idealtypische Konstrukte definiert; beide können daher nicht als "Phänomene qualitativer Konstanz"[42] angesehen und in bezug auf gegenwärtige Zustände mit dem Anspruch auf Überprüfbarkeit operationalisiert werden. Die Brücke zwischen dem Nachweis geistesgeschichtlicher Entsprechungen zur Zeit M. Webers und dem Nachweis heute gültiger Verhaltensmuster ist nicht ohne differenzierte methodische Zwischenschritte zu schlagen.[43]

Zum anderen bringt Weber zwei Fragestellungen, die ein erfahrungswissenschaftlich orientierter Soziologe streng voneinander trennen würde, in engsten Zusammenhang: "die Frage nach der inhaltlichen Affinität jener Phänomene, die in die idealtypischen Konstrukte 'protestantische Ethik' und 'kapitalistischer Geist' eingehen, einerseits und die Frage nach dem Kausalnexus zwischen protestantischer Ethik, kapitalistischem Geist und kapitalistischem System andererseits"[44].

Weber beantwortet die erste Frage in Richtung auf eine "Wahlverwandtschaft", indem er aus gestes- und sozialgeschichtlichen Materialien Sinnadäquan-

zen herausarbeitet. In der Beantwortung der zweiten Frage bemüht sich Weber um den Nachweis einer zeitlichen Priorität der protestantischen Ethik vor dem kapitalistischen System und dessen "Geist", ohne sich - getreu seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz - in eine simple Gegenposition zu einer materialistischen Geschichtsauffassung drängen zu lassen.

Schließlich ist die Feststellung G. Lenskis zu bedenken, daß sich zwar auch heute noch konfessionsspezifische Unterschiede zwischen Protestanten und Katholiken im Hinblick auf sozialen Aufstieg, Verwandtschaftsbindung, Berufsauffassung und entsprechendem Wertsystem ermitteln lassen, daß sich jedoch keine empirischen Belege für M. Webers Berufstheorie und das Prinzip der innerweltlichen Askese finden.[45] Vielleicht bestätigt gerade dieser Hinweis M. Webers Ansicht, daß der entwickelte Kapitalismus von seiner protestantischen Ethik weitgehend unabhängig geworden sei; die Tugenden der bürgerlichen, ökonomisch-rationalen Lebensführung, so zeigt M. Weber, sind ihrem ursprünglichen religiösen Kontext weitgehend entfremdet, werden vom kapitalistischen System als "Betriebswissen" assimiliert und ausgenutzt und geraten derart "zu deformierten Absenkern ihrer genuinen Urheber"[46]. Nach dem Absterben der religiösen Wurzel moderner Ökonomie und nach dem Erlöschen des "ungeheuren religiösen Pathos der Sekten hat der Optimismus der Aufklärung, der an die Harmonie der Interessen glaubte, das Erbe der protestantischen Askese auf dem Gebiet der Wirtschaftsgesinnung angetreten" - so charakterisierte M. Weber bereits den "Zeitpunkt am Ende des Frühkapitalismus und beim Anbruch des eisernen Zeitalters im 19. Jahrhundert"[47].

Im "stahlharten Gehäuse" des modernen kapitalistischen Systems sieht J. Matthes die Tugenden der protestantischen Ethik "auf das engste mit der blanken Funktionalität des Systems verbunden" und in einer Art "normativen Praxiswissens" universell geworden.[48)]

Wollten die bisherigen Überlegungen das Mißverständnis abwehren, als könne man die Max-Weber-These als eine allgemein gültige, monokausale Ein-Faktor-Theorie zur Erklärung des Zusammenhangs von Religion und Sozialstruktur auffassen und unkritisch auf die Gegenwart übertragen, so soll im folgenden der Stellenwert des Weberschen Theorems für den Kontext eines christlichen Eudämonismus markiert werden.

Dazu gilt es, in Erinnerung zu behalten, daß Weber die beiden Größen, deren Sinnadäquanz und historische Verknüpfung er aufzuzeigen sucht, als Kulturmuster mit starker motivierender und handlungsorientierender Kraft auffaßt. Es sind vor allem die gleichgerichteten Verhaltens- und Einstellungsstile, die Tugenden der religiös versetzten kapitalistischen Sozialstruktur, auf die M. Weber sein Interesse konzentriert. Dabei treten ethische Prinzipien zutage, die in ihrer glücksverdrängenden Tendenz einer hedonistisch informierten Ethik direkt zuwiderlaufen und insofern kulturpathologischen Charakter haben.

3.2.3 Über den ökonomischen Ursprung der "Technokratie der Sinnlichkeit" (W.F. Haug) und der bürgerlichen abstrakten Tugenden

Der ethische Kern bürgerlich-kapitalistischer Mentalität, ihr "summum bonum" ist nach Weber "der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens, so gänzlich aller eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkte entkleidet, so rein als Selbstzweck gedacht, daß es als etwas gegenüber dem 'Glück' oder dem 'Nutzen' des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint"[49].

Versuchen wir diese These M. Webers ein wenig genauer mit Hilfe Marxscher analytischer Termini zu entfalten. M. Weber gibt hier eine sehr zutreffende Charakterisierung der kapitalistischen Geld- und Warengesellschaft mit der für sie typischen Triebmodellierung. Den Menschen auf das Erwerben als Zweck seines Lebens auszurichten, nicht mehr das Erwerben auf den Menschen zum Zweck der Befriedigung seiner materiellen Lebensbedürfnisse zu beziehen, erscheint Weber als "schlechthin sinnlose Umkehrung des ... 'natürlichen' Sachverhalts".

Dieser relativ natürliche Sachverhalt war z.B. in der antiken und feudalen Naturalwirtschaft gegeben, in der die gesellschaftlichen Bedürfnisse noch unmittelbar am Gebrauchswert hingen und einen ebenso konkreten und qualitativen Charakter hatten wie die naturalwirtschaftliche Arbeit selbst. In dem Maße aber, wie "die Natural-Wirtschaft durch die Geld-Wirtschaft und die naturalwirtschaftliche Arbeit durch die warenproduzierende, die Lohnarbeit abgelöst wird, löst sich auch die gesellschaftliche Bedürfnis- und Triebstruktur von ihren unmittelbaren, konkret sinnlichen Befriedigungsobjekten ab"[50].

Während in der vorkapitalistischen Wirtschaftsweise der Kreislauf Ware-Geld-Ware vorherrschte und der Endzweck des Tausches die Konsumtion, die Befriedigung von Bedürfnissen und damit der Gebrauchswert war, wird im Kapitalismus der abstrakte Tauschwert selbst zum treibenden Motiv und Zweck des Kreislaufs. Die neue Form des Kreislaufs ist nun Geld-Ware-mehr Geld (G-W-G'), wobei G' sich zusammensetzt aus dem "vorgeschoßnen" Wert und dem Mehrwert.

Im Geld, zeigt K. Marx weiter, ist der Wert der Sachen von ihrer Substanz getrennt.[51] Im Geld gewinnt also der ursprüngliche Tauschwert einer Ware eine vom Produkt losgelöste Existenz. "Mit dem Geld, anfangs die bloße Vergegenständlichung einer Funktion des Tauschs, kommt daher eine Macht von neuer Qualität auf die Welt: der abstrakte Reichtum, der verselbständigte Tauschwert."[52] Er begründet, fährt Haug fort, ein neues Interesse, nämlich das Verwertungsinteresse.

Unter ethischem Aspekt hat die skizzierte Verdrängung des Gebrauchswertes durch den Tauschwert, der sich im Geld als seiner verselbständigten Form potenziert und Suchtcharakter annimmt, deswegen so große Bedeutung, weil dieser ökonomische Verdrängungs- und Abstraktionsvorgang der eigentliche Grund ist für die umfassende Pathologie der kapitalistischen Warengesellschaft und der in sie eingebetteten antieudämonistischen und antihedonistischen Ethik.

Die Gleichgültigkeit des Tauschwerts gegen die sinnliche Beschaffenheit des Gebrauchswertes schlägt nämlich auf die Bedürfnis- und Triebstruktur der tauschenden Menschen notwendig zurück. Daher ist mit dem Tauschprinzip eine gewisse Sinnenfeindschaft, eine bestimmte Zurichtung der

Sinnlichkeit untrennbar verknüpft. Als Personifikation der "abstrakten Arbeit" hat der "abstrakte Mensch" zu seiner eigenen Sinnlichkeit ein ebenso abstraktes Verhältnis wie zur Sinnlichkeit des Gebrauchswertes. Die "Transsubstantiation" (Marx) des Gebrauchswertes in den unsinnlichen, abstrakten Tauschwert verkehrt wieter auch die Ästhetik zur "Warenästhetik".
Haug: "Das Ästhetische im weitesten Sinne: sinnliche Erscheinung und Sinn des Gebrauchswertes, löst sich hier von der Sache ab. Beherrschung und getrennte Produktion dieses Ästhetischen wird zum Instrument für den Geldzweck. So ist schon in der Vorgeschichte des Kapitalismus, im Prinzip des Tausches, die Tendenz zur Technokratie der Sinnlichkeit ökonomisch angelegt."[53)]

Einsichtig dürfte nunmehr sein, daß die Waren- und Geldabstraktion, d.h. die Abstraktion von der Besonderheit, Nützlichkeit und Sinnlichkeit des Gebrauchswertes eine Abstraktion bzw. tendenzielle Verdrängung sinnlicher menschlicher Beziehungen und Bedürfnisse zur Folge hat. In methodischer Hinsicht können wir festhalten: Mit Begriffen der politischen Ökonomie von Marx läßt sich theoretisch eindringlich der historische Entqualifizierungs- und Entwicklungsprozeß der gesellschaftlichen Bedürfnis- und Triebstruktur darstellen, deren innerseelischen Niederschlag S. Freud im Begriff der "Verdrängung" diagnostiziert hat. Durch das Tauschwert-Bewußtsein ebenso wie im verdrängenden Bewußtsein aber erleiden Menschen einen grundlegenden "Realitätsverlust" sich selbst und ihren Mitmenschen gegenüber; Unsinnlichkeit erscheint als Abstraktion von sich und andern, als Entfremdung und damit - als Sünde.

Der hier theoretisch skizzierte Zusammenhang wird anschaulicher in der Dichtung. Ovid schildert in dem gold- und geldsüchtigen Midas das mythologische Schreckbild jenes Menschen, der sich die konkret-gegenständliche Welt um so weniger sinnlich aneignen kann, je mehr er sie besitzt. Das im Gold = Geld gegebene Versprechen absoluter, abstrakter Befriedigung schlägt um in die Unmöglichkeit jeder konkreten Befriedigung. In seinem "Goldrausch" verrät sich Midas als "Archetyp der Kapital-Psychose" (M. Schneider); und das kapitalistische Bild der Erlösung ist "das 'Paradies des Midas', der Tod am Befriedigungsersatz"[54].

B. Brecht beschreibt in seinem Stück "Die heilige Johanna der Schlachthöfe" am Beispiel Maulers, des Monopolisten auf dem Chicagoer Fleischmarkt, eindringlich die Denaturierung und Pervertierung der menschlichen Triebnatur durch die Jagd nach abstraktem Reichtum.

> "Unaufhaltsam ist der Aufstieg dieses Ungetüms, ihm wird / Natur zur Ware, selbst Luft verkäuflich / Was wir im Magen haben, er verkauft's uns nochmal / Aus eingestürzten Häusern holt er Zins, aus faulem Fleisch Geld, und wirfst du ihn mit Steinen / Setzt er in Geld bestimmt die Steine um, und so / Unbändig ist sein Geldtrieb, so natürlich / Ihm diese Unnatur, daß er auch selber nicht / Diesen Trieb in sich verleugnen könnt." 55)

Die Unterwerfung der menschlichen Sinnlichkeit unter das Diktat des Tauschprinzips, des abstrakten Reichtums, hat B. Brecht, worauf auch W.F.Haug hinweist, in den "Sieben Todsünden der Kleinbürger" verdichtet. In der Geschichte Annas, die ihre sinnlichen (Liebes-)Bedürfnisse zugunsten des abstrakten Reichtums aufgibt, sieht M. Schneider "die Geschichte des neurotisierenden Leidensweges des sinnlichen Menschen in der kapitalistischen

Tauschgesellschaft"[56]. Karl Marx hat die Vertauschung konkreter Triebobjekte mit dem Geld, das zum Fetisch wird, im Bilde des Schatzbildners eingefangen. Seine Argumentation belegt überraschend die Verknüpfung zwischen dem Geist des Kapitalismus und asketischer Religiosität.

"Um das Gold als Geld festzuhalten, und daher als Element der Schatzbildung, muß es verhindert werden zu zirkulieren, oder als Kaufmittel sich in Genußmittel aufzulösen. Der Schatzbildner opfert daher dem Goldfetisch seine Fleischeslust. Er macht Ernst mit dem Evangelium der Entsagung. Andererseit kann er der Zirkulation in Geld nur entziehen, was er ihr in Ware gibt. Je mehr er produziert, desto mehr kann er verkaufen. Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und Geiz bilden daher seine Kardinaltugenden."[58]

Ebenso wie die Goldgier des Midas sind die Kardinaltugenden des kapitalistischen Schatzbildners abstrakte und maßlose "Tugenden" insofern, als sie aus der Unfähigkeit zu konkreter Triebbefriedigung und natürlichem Genuß erwachsen, davon vielmehr "abgezogen" und auf Geld als beliebig vermehrbaren Reichtum bezogen sind. Im Schatzbildner als der Inkarnation der Disziplinierung menschlicher Sinnlichkeit durch das Tauschprinzip erblickt M. Schneider den "Archetyp der Kapital-Neurose, des 'neurotischen Menschentiers', dessen 'faustischer Charakter' aus der Verdrängung seiner unmittelbaren sinnlichen Bedürfnisse erwächst".[59]

Im Stichwort von den "abstrakten Tugenden" meldet sich nun aber ein Zusammenhang, der in dieser Arbeit bereits unter dem Titel der "Sekundärtugenden" (C. Amery) und den "anal-hortenden Tendenzen" des bürgerlich-kapitalistischen "Gesellschaftscharakters" (E. Fromm) thematisiert worden ist.

In der Tat spielen die sogenannten analen Reaktionsbildungen, d.h. die ursprünglich an den menschlichen Ausscheidungsorganen haftenden Lustempfindungen und Willensqualitäten[60], eine funktionell ähnliche Rolle wie das Geld in der kapitalistischen Warenökonomie.
Die Unterdrückung der kindlichen Analerotik durch übertriebene Reinlichkeitsdressur erzeugt nämlich eine langsame Loslösung (Abstraktion) der Empfindungsqualitäten von der Analzone und bringt sie in die Form des Reinlichkeits- und Ordnungszwnages. Eine konkrete anal-erotische "Gebrauchshandlung" verwandelt sich in die abstrakte Form einer Zwangshandlung. Schneider: "Die 'retentiven' (Geiz, Sparsamkeit, Berechnung, Abstinenz, 'Affektsperre') und 'regulativen' (Ordnungs-, Sauberkeits- und Pünktlichkeitszwang u.a.) Verhaltenszwänge des anal-retentiven Charakters stellen daher die allgemeinen charakterologischen Formen dar, die -vom Verwertungsstandpunkt aus- am besten zu kalkulieren sind"[61]. Da sich der anal-retentive Sozialcharakter historisch erstmals mit der Kapitalakkumulation und zunächst auch nur innerhalb des Bürgertums als des Trägers dieses Prozesses sich durchgesetzt hat, wird in fast allen psychoanalytischen Sozialisationstheorien die bürgerlich-kapitalistische Kultur als <u>anale Kultur</u> mit ihren dominierenden Charaktereigenschaften psychosexueller Triebkontrolle und der Fähigkeit zu Triebaufschub und Triebverzicht beschrieben; im Rahmen einer so beschaffenen gesellschaftlichen Ich- und Triebstruktur müssen natürlich die sogenannten oralen (um die erogene Mundzone kreisenden) Charakterqualitäten degenerieren, also die psychosexuelle Fähigkeit zum Sich-Hingeben, zum Genuß, zu Sinnenfreude und Rausch.

3.2.4 Protestantismus als religiöse Absicherung des "Kultus des abstrakten Menschen" (K. Marx)

Der genuß- und sinnenfeindliche, anale Sozialcharakter des bürgerlichen Frühkapitalismus, worin "der Genuß unter das Kapital, das genießende Individuum unter das kapitalisierende subsumiert"[62] wurde, hatte eine philosophisch-moralische Begründung in der Abstinenztheorie des frühen Manchestertums[63], fand aber seine religiöse Absicherung im puritanischen Protestantismus. Das hat lange vor M. Weber K. Marx gesehen: "Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten zu verhalten, und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw. die entsprechendste Religionsform."[64]

Hier kehrt der vom Weber-Zitat angestoßene Gedankengang wieder in seinen Anfang zurück, allerdings nicht ohne die weiterführende Frage zu inspirieren, welche religiösen Motive und Theologumena jenes Religiositätsmuster konstituieren, das Marx den "Kultus des abstrakten Menschen" nennt. M. Weber hat diese "Einheit des religiösen Postulats mit dem für den Kapitalismus günstigen bürgerlichen Lebensstil" knapp dargestellt in seinem Aufsatz über "Religiöse Heilsmethodik und Systematisierung der Lebensführung"[65]. Es genügt, die für unseren Zusammenhang wesentlichen Linien zu skizzieren.

Weber richtet sein Augenmerk, wie bereits erwähnt, nicht auf die "Theologenlehre" als lehrhaft kodifizierte Ethik der calvinistischen Theologie, sondern auf das "Ethos" des Calvinismus als eine Art Sozialmoral. Diese besteht vor allem aus einem normativen System von Regeln der methodisch-rationalen Lebensführung zur Erlangung eines der zentralen Versprechen des Christentums: des Heils.

Heil und Heilsgewißheit können Christen grundsätzlich auf zwei Wegen gewinnen: Einmal durch weltablehnende Askese, durch Ausscheiden aus der Welt und ihren seelischen, sozialen, politischen, ökonomischen, künstlerischen, erotischen Bindungen, überhaupt aller kreatürlichen Interessen. Zum anderen durch innerweltliche Askese, worin der Christ innerhalb und gegenüber den Ordnungen dieser Welt sein Heil wirkt. "Die Welt wird im letzteren Fall eine dem religiösen Virtuosen auferlegte 'Pflicht'."[66]

Weber bezeichnet diese Form von Heilsmethodik als "religiös-asketisch" und sieht sie fundiert vor allem im Prädestinationsgedanken des calvinistischen Protestantismus.[67]

Der Gedanke verläuft etwa so:
Durch Prädestination (souveräne Erwählung) gewährt Gott einigen Menschen Erlösung und nimmt sie auf in die "Heilsaristokratie der Wenigen". Anstatt aus diesem Grunddogma die logische Konsequenz des resignativen Fatalismus (vgl. das "Kismet" der Mohammedaner) zu ziehen, sucht der Calvinist in seiner absoluten Ungewißheit, ob er nun zu den Auserwählten oder zur massa damnata gehört, nach Symptomen seiner Prädestination innerhalb der Ordnungen dieser Welt; er findet Halt in der rigorosen Erfüllung der Gebote Gottes in

dieser Welt, die ihm zum Material wird, an dem er sich Heilsgewißheit verschaffen kann durch rationales, asketisches Handeln. Eine eigentümliche Dialektik: Da die Prädestination als undurchschaubares Jenseitsschicksal geglaubt wird, hängt der einzig verbleibende Rest möglicher Heilsgewißheit (certitudo salutis) an innerweltlicher Askese, an inneralltäglicher Lebensmethodik und im gottgewollten Beruf.

Prädestination - Zurückgeworfensein auf innerweltliche Askese - disziplinierte Heilssuche in methodisch rationalisierter Berufserfüllung, die sich im "Betrieb" verobjektiviert: Sie bilden einen theo-logischen Zirkel. "Disziplin im Glaubenskriege war die Quelle der Unüberwindlichkeit der Islamischen ebenso wie der Cromwellschen Kavallerie, innerweltliche Askese und disziplinierte Heilssuche im gottgewollten Beruf die Quelle der Erwerbsvirtuosität bei den Puritanern."[68)]

3.2.5 Die Figur der "Virtuosenethik"

Auf moralischer Ebene schlägt sich diese Erwerbsvirtuosität, die die ungeheuren Energien kapitalistischer, profitsteigernder Wirtschaftsgesinnung freigesetzt und bleibend begünstigt hat, in einem Moralsystem nieder, das M. Weber treffend "Virtuosenethik" genannt hat.

Der ursprüngliche und exemplarische Vertreter solcher Virtuosenreligiosität war der Mönch. Er erscheint im abendländischen Mittelalter als der erste rational lebende Mensch insofern, als er methodisch und mit rationalen Mitteln ein Ziel anstrebt: Das Jenseits. "Die Wirtschaft der klösterlichen Gemeinschaften war die rationale Wirtschaft. Die Mönche haben dem frühen Mittelalter teilweise seine Beamten geliefert."[69)]

Daher unterscheidet Weber auch zwischen der Virtuosenethik höchstbegabter und normaler Massenreligiosität; erstere spielt für das Alltagsleben nur als Vorbild eine Rolle. Innerhalb des Katholizismus sind die Höchstansprüche der Virtuosenreligiosität als consilia evangelica, als evangelische Räte neben die Pflichten des Laien gestellt worden. Der Mönch blieb vollkommener Christ par excellence, seine Tugendhaftigkeit für das Alltagsleben in abgeschwächtem Maß vorbildlich.

Mit diesem System der Tugendteilung bzw. Doppelmoral hat die Reformation energisch gebrochen: Die Beseitigung der Klöster befreite die consilia evangelica aus ihrer Virtuosenisolierung und -

ökonomisch von weitreichender Bedeutung - überträgt sie auf die Welt und ihre Ordnungen wie Ehe, Beruf, Staat.

"Die christliche Askese, anfangs aus der Welt in die Einsamkeit flüchtend, hatte bereits aus dem Kloster heraus, indem sie der Welt entsagte, die Welt kirchlich beherrscht. Aber dabei hatte sie im ganzen dem weltlichen Alltagsleben seinen natürlich unbefangenen Charakter gelassen. Jetzt trat sie auf den Markt des Lebens, schlug die Tür des Klosters hinter sich zu und unternahm es, gerade das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken, es zu einem rationalen Leben in der Welt und doch nicht von dieser Welt oder für diese Welt umzugestalten."[70)]

Die Übertragung der religiösen Heilsmethodik aus dem Kloster auf die Welt hatte eine rigorose Systematisierung der Lebensführung zur Folge. Die typischen Züge dieser säkularisierten Virtuosenethik sind rasch resümiert: Die Welt erscheint als eine dem Virtuosen auferlegte Pflicht; sie wird entwertet zum Material religiöser Pflichtethik. Die religiöse Virtuosität fordert die strikte Unterwerfung der Naturtriebe unter die systematisierte Lebensführung, Verpönung des Glücks und jeder kreaturvergötternden Erotik. M. Weber sieht folgende Charakterisika der Virtuosenethik:

"Ablehnung aller eitlen Selbst- und anderen Kreaturvergötterung, der feudalen Hoffahrt, des unbefangenen Kunst- und Lebensgenusses, der 'Leichtfertigkeit' und aller müßigen Geld- und Zeitvergeudung, der Pflege der Erotik oder irgendwelcher von der rationalen Orientiertheit auf Gottes Willen und Ruhm, und d.h.: auf die

rationale Arbeit im privaten Beruf und in den sozialen Gemeinschaften ablenkenden Beschäftigung. Die Beschneidung alles feudalen ostensiblen Prunkes und alles irrationalen Konsums überhaupt wirkt in der Richtung der Kapitalaufspeicherung und der immer erneuten Verwertung des Besitzes in werbender Form, die 'innerweltliche Askese' in ihrer Gesmatheit aber in der Richtung der Züchtung und Glorifizierung des 'Berufsmenschentums', wie es der Kapitalismus (und die Bürokratie) braucht. Die Lebensinhalte überhaupt werden nicht auf Personen, sondern auf 'sachliche' rationale Zwecke ausgerichtet... Es ist klar, daß sich dieser Lebensstil mit der für die 'bürgerliche' Erwerbsarbeit als solche möglichen und üblichen Form der Selbstrechtfertigung - Geldgewinn und Besitz nicht als Selsbtzweck, sondern als Maßstab der eigenen Tüchtigkeit - am intimsten berührt und geradezu deckt: die Einheit des religiösen Postulats mit dem für den Kapitalismus günstigen bürgerlichen Lebensstil ist erreicht."[71)]

Es bedarf keiner weiteren Erörterung, in welchem Maß die Wertmuster der Virtuosenethik des bürgerlichen Frühkapitalismus nicht nur die protestantische Ethik geprägt haben, sondern auch die neuere katholische Moraltheologie in einen heillosen Rigorismus verstrickt und somit die christliche Ethik überhaupt in ihrer auf Glück und Heil gerichteten Substanz verbürgerlicht haben.[72)]

Nun dürfte es kaum ein Trost sein, wenn F.W. Menne als Fazit seiner gründlichen Untersuchung eine "wachsende Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Werte für die sinnvolle Integrierung des Alltagslebens" und ein Absinken der "expliziten

moralischen Lehren der Kirchen - soweit sie überhaupt zuverlässig bekannt sind - unter die Schwelle der Konfliktfähigkeit" konstatiert.[73)]

Denn die Kirchen haben ihre virtuos-asketischen Wertmuster ja gerade an die kapitalistische Gesellschaft abgetreten, deren weithin repressive, d.h. an Leistung, Konkurrenz, überflüssigem Triebaufschub, Affektregulierung und analer, angstgetönter Disziplinierung orientierten Moralstandards[74)] von breiten Schichten der Bevölkerung weiterhin tief verinnerlicht werden und neue, hedonistische und insofern antikapitalistische Wertmuster, wenn nicht gleich deformieren, so doch auf den Bereich privater Moral verdrängen. Wer sich dennoch zu ihrer Propagierung entschließt, kämpft sogleich einen Zwei-Fronten-Krieg: Er gibt öffentlich und amtskirchlichen Anstoß zugleich.[75)]

3.2.6 Religionspädagogische Konsequenzen: Überwindung der anal-masochistischen Virtuosenethik durch den "Mut zum Glück" (E. Fromm)

Die erste religionspädagogische Einsicht soll sogleich in pointierter Schärfe herausgestellt werden: Wer christliche Ethik in der Gestalt der Virtuosenethik begreift und verbreitet, macht sich zum nützlichen Esel und Interpreten eines an der Wurzel unchristlichen Systems. Der rigoristische, pflichtorientierte "Kultus des abstrakten Menschen" ist mitsamt seinen abstrakten Tugenden nicht der christliche, sondern der ideologische Himmel, der sich über den "abstrakten Reichtum" der spätkapitalistischen Industriegesellschaft und ihres Waren-Mystizismus' spannt. Abstrakte, d.h. den Menschen von seinen Bedürfnissen und libidinösen Strebungen ablösende Tugenden sind entfremdende Tugenden und insofern sündig. Unsinnlichkeit ist nicht nur Unsinn im psychologischen, sondern auch Sünde im theologischen Verstand. Weder die protestantische Ethik noch die katholische Moraltheologie dürfen sich dazu hergeben, lediglich zur religiösen Absicherung eines profit- und leistungsorientierten und dadurch glücksverdrängenden Sozialgebildes zu dienen. Unter dieser Perspektive wird man M. Schneider Recht geben müssen: "Die Geldabstraktion ist gewissermaßen die säkularisierte Form der christlichen Abstraktion vom Menschen, die im Protestantismus ihren 'reinsten' Ausdruck fand. Die christlich-protestantische Abstraktion und die aus ihr resultierende dichotome Teilung in eine 'reine' (gute) Welt der abstrakten Tugend und eine 'unreine' (sündige) Welt der Leidenschaft und Triebhaftigkeit ist die adäquate religiöse Widerspiegelung der Wert- bzw. Geldabstraktion

und der aus ihr resultierenden Dichotomie in eine Welt des 'abstrakten Reichtums' und die von ihr 'verdrängte' Welt des konkreten sinnlichen Reichtums."[76)]

Dieses dualistische Weltbild kehr modifiziert zweifelsohne in Freuds Ich-Es-Psychologie wieder, nämlich in der "dichotomen Spaltung zwischen der kalkulierenden und abstrahierenden Vernunft und der von ihr 'verdrängten' nichtkalkulierbaren, nichtquantifizierbaren Sinnlichkeit". Die pathische, neurotisierende Kluft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, durch neuzeitliche ökonomische Prozesse ins Unerträgliche gesteigert, reicht in ihren geschichtlichen Wurzeln weit hinab in die dualistischen, manichäischen, androzentrischen und asketisch monastischen Strömungen der antiken Eros- und Leibfeindlichkeit, die in den christlichen Kirchen stets eine gefährliche Unterströmung geblieben sind.[77)]

K. Barth nennt die christliche Diskriminierung des Leiblich-Erotischen bündig "einen uralten Unfug"[78)]. Theologische Ethik wird besonders in ihrer religionspädagogischen Vermittlung darauf zu achten haben, daß in der christlichen Pädagogik endlich Schluß gemacht wird mit dem "Kultus des abstrakten Menschen"; daß die christliche Einstellung zur Bedürfnis- und Triebstruktur des Menschen sich wieder auf die Einsicht des Thomas von Aquin einspielt, der die eigentlich maßgebliche theologische Tradition in dem Satz zusammenfaßt: "Was Gott geschaffen hat, sollst du nicht gemein oder unrein nennen."[79)]

Das christliche Heil kann weder in rationalisierter Berufserfüllung allein gefunden noch in unkritischer Propagierung der abstrakten Tugenden einer bürgerlichen Anal-Kultur mit ihren rigiden Moral-

mustern des patrizentrischen Typs angestrebt werden.[80] Anstatt Heil im Rigorismus einer Pflicht- und Virtuosenethik glücksverdrängenden Charakters zu suchen, sollten Menschen sich wieder mit der Vorstellung anfreunden lernen, daß eine nicht bürgerlich-kapitalistisch verstellte, sondern genuin christliche Ethik sehr viel zu tun hat mit Lebenshoffnung, Lebensfreude, Lebensglück und libidinöser Vernünftigkeit, worin christliches Heil, christliche Schöpfungs-, Erlösungs- und Auferstehungsherrlichkeit sich anschaulicher abbilden als im "Paradies des Midas" oder in den Imperativen eines "Evangeliums der Entsagung".

Die bedrohlichen Konsequenzen glücksverdrängender Pflicht- und Virtuosenethik, die es zu verhindern gilt, seien nur in Stichworten genannt:

(1) Die Degradierung der Welt zum "Material" der Pflicht ermöglicht überhaupt erst jenen mit Recht kritisierten Vulgärmaterialismus, der mit dem qualifizierten marxistischen Materialismus nicht das geringste zu tun hat. Die christlich mitverschuldete Entwertung und Unterwerfung der Natur dürfte der Kern all der rücksichtslosen Herrschafts- und Ausbeutungstendenzen sein, die als wissenschaftstheoretisches Grundmodell der neuzeitlichen Wissenschaft zugrunde liegen und in der gegenwärtigen Umweltverschmutzung zu einer fühlbaren Beeinträchtigung, ja Bedrohung von Lebensqualität überhaupt geführt haben.[81] Oder um es für das Gebiet der Sexualmoral deutlich zu machen: Die entwertende Degradierung der Sexualität macht ihre moderne wirtschaftliche Ausbeutung erst möglich. Nur der als etwas vom eigentlichen (geistigen) Kern des Menschen abgetrennte,

unkultivierte, zum "Es" herabgesunkene Sexus kann zur Ware gemacht und mit steigenden Profiten verkauft werden. Denn nicht etwa die einfühlsame, angenommene, bejahte und kultivierte menschliche Sexualität führt zu berechnend-unpersönlicher Ausbeutung des anderen Menschen auf sexuellem Gebiet (das wäre eine angemessene Formulierung für "Unkeuschheit" heute), sondern eben der aus dem Kultivierungs- und Humanisierungsprozeß der Gesamtperson ausgeschlossene, abgespaltene und verdrängte "Sex".

(2) Die repressiven Tugenden des analen Typs formen in den Menschen eine Psychostruktur, die geeignet ist zur Aufrechterhaltung autoritärer Herrschaftsformen. H. Schelsky[82] ist nur einer von vielen, die auf den gefährlichen Zusammenhang von Keuschheit und Gehorsam hingewiesen haben. Dieser Zusammenhang tritt noch deutlicher hervor, wenn man bedenkt, daß der sog. anale Charakter in anderem Schrifttum als "sado-masochistischer" Charaktertyp bezeichnet, mit der Neigung zu Anti-Minoritäts-Vorurteilen und zu faschistischen Ideologien in Verbindung gebracht und als "autoritäre Persönlichkeit" geschildert wird.[83]

(3) Aus den zuletzt genannten Gründen kann es dem Religionspädagogen nicht gleichgültig sein, daß christliche Ethik aufgrund ihrer Verstrickung in Bürgerlichkeit, Rigorismus und das Syndrom religiöser Virtuosität die Freiheit eines Christenmenschen nicht nur nicht kultiviert, sondern faktisch in den autoritär-masochistischen Charakter umgebogen hat und weiterhin umbiegt. Wir müssen diese These ein Stück weit verfolgen, da Masochismus nicht nur eine ge-

fährliche Beimischung verbürgerlichter Ethik, sondern ein Grundmotiv biblischer Religion und das Lebensgefühl traditionaler Religiosität überhaupt zu sein scheint.

Wenn Schleiermacher die Religion als "das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" definiert, dann melden sich in dieser Umschreibung Züge, die für die Struktur des masochistischen Charakters typisch sind: Lust an Unterwerfung, am Gehorchen, an der Aufopferung der eigenen Person; Ehrfurcht und Bewunderung höherer Macht; Verzicht auf eigenes Glück; irrationale Gefühlsbeziehung zur Autorität und ihrem innerseelischen Repräsentanten, dem Über-Ich. Nachdenklich stimmt ferner der Gedanke, daß das Gefühl der Hilflosigkeit des Menschen in Korrespondenz mit ehrfürchtiger Unterordnung unter das Schicksalhaft-Gegebene Grundthema sowohl der masochistischen Philosophie ist, als auch Grundstimmung des konservativ-religiösen Menschen zu sein scheint.

A. Moeller van den Bruck, geistiger Mittelpunkt des Jungkonservativen Klubs, (1919) als Juni-Klub gegründet, hat diesem Lebensgefühl in folgendem Textstück klaren Ausdruck gegeben:

"Der konservative Mensch ist sehr viel skeptischer. Er glaubt an keinen Fortschritt um des Fortschritts willen, der zur Wirklichkeit wird, und wie die Vernunft sie fordert. Er glaubt vielmehr an die Katastrophe, an die Ohnmacht der Menschen, sie zu vermeiden, an die Zwangsläufigkeit, mit der sie den Geschicken entrollt, und die furchtbare Enttäuschung, die der verführten Gutgläubigkeit am Ende nur bleibt. Der konservative Mensch vertraut nur

der Macht der Gnade und Gnadenwahl, die dem einzelnen zuteil wird und in deren Zeichen von diesem einzelnen aus die Menschen, die Völker, die Zeitalter schicksalsmäßig stehen müssen, wofern ihnen ihre Dinge willensmäßig gelingen sollen."[84)]

In solcher Grundstimmung spürt man etwas von dem uralten Kampf der Menschen gegen die Übermacht der sie bedrohenden Natur, von den Aufschwüngen und Verhängnissen menschlicher Geschichte; insofern spricht sich darin durchaus Weltklugheit und vernünftige Selbsteinschätzung aus. Aber die Anklänge an das Walten eines numinösen Fatum verrät auch antikes Lebensgefühl und den Schauer vor der schicksalshaften Macht der Götter.

"Das Schicksal mag realistisch als 'Naturgesetz', 'Zwang der Tatsachen', philosophisch als die 'Macht der Vergangenheit', religiös als 'Wille Gottes' oder moralisch als 'Pflicht' rationalisiert sein, immer bleibt es eine höhere Gewalt außerhalb des Menschen, der gegenüber jede eigene Aktivität endet und nur blinde Unterwerfung möglich ist."[85)]

Wiederum schließen sich Prädestination, Wille Gottes, eine eigentümliche, nämlich aus dem Zusammenhang eines ganz ungleichen Machtgefälles abgelesene Auffassung von Gnade, Traditionalismus, Konservativismus und Pflichtethik zu einem eisernen Zirkel zusammen.

Christlich beurteilt scheint konservative Religiosität noch stark im Banne der alten Natur, des alten Äons, des kosmologischen Einklangs des Menschen mit dem Kreislauf der

Natur zu stehen. "Im Namen Gottes, des Vergangenen, des Naturlaufs, der Pflicht ist Aktivität möglich, nicht im Namen des Ungeborenen, Zukünftigen, noch Ohnmächtigen oder des Glücks schlechthin."[86)]

E. Fromm beschreibt in diesem Satz nicht etwa antike Religiosität, sondern die eigentümlich vergangenheitsorientierte, asketische Aktivität des autoritär-masochistischen Charakters. Sein Mut besteht im Ertragen von Leid, das das Schicksal oder die Autorität auferlegt. Leiden, ohne zu klagen, gilt als höchste Tugend. Nicht die Verringerung oder gar kämpferische Abschaffung des Leidens. "Sich dem Schicksal fügen, ist der Heroismus des Masochisten, das Schicksal ändern, der des Revolutionärs."

Kann man nach den Ausführungen des E. Fromm zur sado-masochistischen Triebstruktur noch den Eindruck haben, die masochistischen Einschüsse in der christlichen Religiosität und Moral seien allgemein-menschliche Reflexe der "fürchterlichen Natürlichkeit" (A. Gehlen), der alten Natur und einer relativ primitiven Gesellschaftsorganisation, so verschärft sich das Problem allerdings erheblich durch die These P.L. Bergers, Masochismus und die Freude am Leiden seien "Grundmotive biblischer Religionen"[87)].

Der Soziologe Berger entwickelt seine Behauptung im Rahmen des sogenannten Theodizee-Problems. Nach dem traditionellen christlichen Verständnis ist Theodizee der Versuch der "Rechtfertigung Gottes" angesichts der Phänomene des Leids in einer ungerechten Welt. Berger folgt indessen dem Wortgebrauch Max Webers, wenn er Theodizee als "religiöse Legi-

timation anomischer Phänomene" definiert. Sie beruhe auf der jeder gesellschaftlichen Ordnung impliziten Theodizee als dem schon biologisch begründeten Streben der Menschen, die Welt mit Sinnstrukturen zu erfüllen, sie mit einem "Nomos" - d.h. mit einem zu "allgemein verbindlicher Gesetzhaftigkeit tendierende(n) Sinngefüge"[89] - zu überziehen, um insbesondere die mit dem Leid und der Endlichkeit des Menschen verbundenen anomisch-chaotischen Gefahren zu bannen und insofern erträgliche gesellschaftliche Wirklichkeit überhaupt erst zu konstruieren.

Dem gesellschaftlichen Substrat, auf dem das religiös-legitimatorische Gebäude der Theodizee errichtet werden kann, entspricht nach Berger einer seelischen Grundkonstellation persönlicher Selbstverleugnung, deren intensive Form die "masochistische Haltung" ist.[90] Meist in Verbindung mit der komplementären Haltung des Sadismus, ist sie für Berger ein wichtiges Element menschlicher Interaktion, angefangen bei sexuellen Beziehungen bis hin zu kirchlichen und politischen Gefolgschaften.

"'Ich bin nichts - er ist alles - und darin liegt mein ganzes Glück' - diese Formel ist das Wesen der masochistischen Einstellung."[91]

Es ist dies in der Tat eine "seltsame Weise von Glück" - wie Berger mit Camus bekennt.[92] Neben Bergers Absicht, die Bedeutung der Theodizee im Sinne religiöser Bemühung um Welterhaltung und kollektive Integration sichtbar zu machen - insofern jede menschliche Ordnung ein Bündnis angesichts des Todes und jede Theodizee

der Versuch ist, einen Pakt mit dem Tode zu schließen[93] - läßt sich aber seine Kritik an der intensiven Form christlich-religiösen Masochismus nicht übersehen.

Messianismus, Chiliasmus und Eschatologie bilden nach Berger den "intermediären" Typus an Theodizee-Versuchen zwischen einem irrationalen Pol (primitiv-mystische Religionen) und einem rationalen Pol (der indische Karma-Samsara-Komplex). Spezifisch ist die Beziehung zwischen Masochismus und biblischer Theodizee insofern, als in der Transzendentalisierung des allmächtigen und allgerechten Gottes "von Anbeginn an die masochistische Einstellung par excellence angelegt"[94] ist.

Hiobs offene Anklage gegen Gott aus dem Wunsch heraus, in Gott einen Bürgen und Anwalt für seine Sache zu finden und "rechten zu können mit Gott wie ein Menschenkind mit seinem Freunde" (vgl. Hiob 16,19-21), gerät zu einem argumentum contra hominem: "Die implizite Anklage gegen Gott wird umgedreht, so daß sie eine explizite Anklage gegen den Menschen wird"[95]; die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes verkehrt sich in die Behauptung von der Sündhaftigkeit der Menschen. Diese Umkehrung der Theodizee in eine masochistische Anthropodizee hält Berger "für eines der Grundmotive biblischer Religionen".

Klassische Beispiele masochistischen Glücks bietet vor allem das Hiob-Buch. "siehe, glücklich der Mensch, den Gott straft, darum weigere Dich der Züchtigung des Allmächtigen nicht" (Hiob 5,17; vgl. den Schlußvers Hiobs:

"Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche": 42,6).

Abwandlungen dieser "reinen Form des religiösen Masochismus" sieht Berger im Islam, der von der totalen Hingabe an den Willen Gottes sogar seinen Namen hat (vom arabischen 'aslama, sich unterwerfen). "Die calvinistische Verherrlichung des unerbittlichen Ratschlusses eines Gottes, der seit aller Ewigkeit einige wenige Menschen zum Heil ausersehen und die meisten zur Hölle verdammt hat, ist wohl der Höhepunkt des Masochismus in der Religionsgeschichte."

In seiner reinen Form war der Masochismus stets etwas für "religiöse Virtuosen", aber auch in seiner massenreligiösen Abmilderung zur Hoffnung auf Ausgleich im Jenseits bleibt stets noch Raum für selbstlose Unterwerfung und "Freude am Leiden". So spannt sich der Bogen von der jesajanischen Idee vom "leidenden Knecht" bis hin zur klassischen Christologie, die den fleischgewordenen Gott auch als den Gott deutet, der leidet.

Seit dieser Lösung des Theodizee-Problems durch die Frühkirche, so glaubt Berger, sei die masochistische Hingabe in raffinierter Weise verfeinert worden: Die Versenkung in das Leiden Christi, die memoria passionis, vertiefe nur noch die Überzeugung von der Nichtswürdigkeit der Menschen. Mit der Plausibilität dieser Theodizee stehe und falle die Plausibilität des orthodoxen Christentums überhaupt.

Wenn nicht gefallen, so ist die Gesamtplausibilität der christlichen Theodizee doch empfindlich erschüttert worden durch das Zeitalter

der Aufklärung und der Revolutionen. Klar erkennt auch Berger, daß "Geschichte und menschliches Handeln in der Geschichte" seitdem "die wichtigsten Mittler für die Nomisierung des Leidens und des Bösen"[96] geworden sind, nicht mehr Unterordnung unter den Willen Gottes oder passive Jenseitshoffnung. Damit beginne nur der Mensch, so Camus, "die eigentliche Revolte, die Ersetzung des Reiches der Gnade durch das der Gerechtigkeit"[97]. Ein später Sieg Hiobs?

E. Bloch jedenfalls sieht in Hiob keineswegs das konventionelle Muster der Geduld, sondern den Rebellen, "der dem Prinzip der Ungerechtigkeit den Prozeß macht"[98]. Gegen die Theodizee habe der Hiob-Autor ursprünglich eine andere Lösung gesetzt, "eine aus der Tiefe der Rebellion genuin erzeugte": "Auszug aus caesarischer Gottesvorstellung" und "den Menschen über jede Art von Tyrannei setzend, über die fragwürdige einer Gerechtigkeit von oben".

Für Bloch besitzt gerade der Rebell Gottvertrauen und darin die "Imagination einer Welt, die sich über den Staub erhebt". Im "hebräischen Prometheus" Hiob erscheint die "volle Schärfe des Messianismus ..., eine zur gegebenen Welteinrichtung völlig antithetische", und die ungeheure "Entdeckung des utopischen Könnens innerhalb religiöser Sphäre".

Wir haben die Konsequenzen, die sich aus der inspirierenden Entdeckung E. Blochs ergeben, an anderer Stelle ein wenig zu entfalten versucht.[99] Er ist es gewesen, der uns eingeschärft hat zu sehen, wie der Zunder messianischer Verheißungen -in der eschatologischen

Reich-Gottes-Botschaft begrifflich und symbolisch gerafft- sich entfacht hat in der Ketzergeschichte, in revolutionären Bewegungen und in den Sozialutopien der abendländischen Geschichte. "Utopisch Gewolltes leitet sämtliche Freiheitsbewegungen, und auch alle Christen kennen es in ihrer Art, mit schlafendem Gewissen oder mit Betroffenheit, aus den Exodus- und messianischen Partien der Bibel."[100)]

Diese Partien bilden mit ihrem "unaustilgbarem Subversivem" für Bloch so etwas wie eine "unterirdische Bibel", die "biblia pauperum". "Diese intendierte auch tatsächlich, gegen den Baal, die 'Aufhebung aller Verhältnisse, in denen der Mensch nur als gedrücktes, verächtliches, verschollenes Wesen vorkommt'. Insofern beruft sie, in beiden Testamenten, Religion der humanen Utopie ..." und zeigt, "worauf es mit den Menschen im Reich der Hoffnung hinaus soll".[101)].

Die nicht zuletzt von E. Bloch neu entdeckte Kraft der eschatologischen Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde entfaltet sich gegenwärtig in den Theologien der Hoffnung, der Revolution, der Befreiung und in der neuen Politischen Theologie - konkret-utopische Theologien aus der "Leidenschaft für das Mögliche" (S. Kierkegaard).

Dies galt es zu zeigen: Die biblisch inspirierte, rebellische Leidenschaft für mögliche Humanität, der Einsatz für noch längst nicht abgegoltene Verheißungen menschlicher Existenz kann zum einen als gegenwärtig legitime Form christlicher Religiosität angesehen werden,

darüber hinaus aber auch motivationale Basis einer Ethik werden, die der masochistischen Selbstverleugnung Gott gegenüber nicht mehr bedarf. Insofern verrät sich in der masochistischen Virtuosenreligiosität so etwas wie "ungleichzeitiges" religiöses Bewußtsein: Widerspiegelungen einer fürchterlichen Natur und Gesellschaftsorganisation, die allerdings beide inzwischen von besseren Verhältnissen abgelöst worden sind.

Kann moderne Religionspädagogik sich die an Hiob gewonnene These G. v. Rads noch leisten, "zu einer rationalisierenden Betrachtung der Leiden als einer dem Glauben begreiflichen göttlichen Pädagogik"[102] hinzuleiten? Es besteht kein Zweifel, daß sie sich damit alten und neuen reaktionär-restaurativen Tendenzen in Gesellschaft und Kirche allzu bequem (und modernistisch) anpassen könnte. Denn die zynische Ausbeutung des angstgetönten masochistischen Lebensgefühls gehört selbst in der Zeit (formaler) Demokratie zu den probaten Mitteln politischer und kirchlicher Massenbeherrschung.

Leitendes Interesse des Religionsunterrichtes wird nicht länger sein dürfen, Gefühle "schlechthinniger Abhängigkeit" zu erzeugen und darin (gewollt oder ungewollt) masochistische Lustempfindungen zu kultivieren.[103] Allerdings kann die Überwindung der sado-masochistischen, konservativen Virtuosenreligiosität und der ihr korrespondierenden Moral nicht allein in einem auf Emanzipation gerichteten Religionsunterricht geleistet werden. Dafür ist das Phänomen zu tief in der Gesellschafts- und Triebstruktur verankert.

Die Einübung in eine mehr utopische Religiosität, die sich weniger vom platonischen "Gott über uns" als vom biblisch-eschatologischen "Gott vor uns" inspirieren läßt, ist als fundamentale Neuorientierung "erst in einer Gesellschaft denkbar, in welcher die Menschen ihr Leben planmäßig, vernünftig und aktiv regeln und nicht die Tapferkeit des Erduldens und Gehorchens, sondern der Mut zum Glück und die Besiegung des Fatums oberste Tugend ist"[104].

Im Blick auf die skizzierten psychischen, politischen und kirchlichen Ausbeutungsmöglichkeiten erscheinen die neuesten Spielarten einer Art "Leidenstheologie" -zumindest unter religionspädagogischem Aspekt- als höchst bedenklich.[105] Ohne die herrschaftskritische Spitze einer Theologie des Leidens, wie sie z.B. J.B. Metz durchgehend betont, übersehen zu wollen, wird man jede Leidenstheologie gerade auf dem Hintergrund der Bergerschen Auffassung des Masochismus als einer vortheoretischen gesellschaftlichen Matrix zunächst auf den Verdacht einer - wenn nicht intendierten, so doch unterschwelligen - Ontologisierung menschlichen Leids hin prüfen müssen. Oder um es mit den Worten P.L. Bergers sehr konkret auszudrücken:

"Wenn wir das packende Schauspiel verfolgen, wie Theologen ihre Formeln zur Erklärung des Leidens der Menschheit ausarbeiten, gelegentlich übrigens erstaunlich leidenschaftslos, so sollten wir nicht vergessen, daß vielleicht ein Andächtiger hinter der stillen Maske des Theoretikers wollüstig im Staub kriecht vor seinem Gott, der ihn in souveräner Majestät bestraft und vernichtet."[106]

So kommen wir auch am Schluß dieses Gedankenganges zu dem Fazit, daß der "Mut zum Glück" und eine von ihm inspirierte Glücksethik eher als die traditionelle Virtuosenethik eine Chance bietet, emanzipiert und mit "aufrechtem Gang" Christ zu sein.

Die entsprechende theologische Entfaltung dieses Ansatzes wäre weniger die masochismusverdächtige Christologie vom leidenden Gottesknecht bzw. eine Kreuzestheologie, die das revolutionierende Pathos Jesu zur "Geduld des Kreuzes" herabdrücken und durch frommen Pessimismus lähmen würde (was allemal den jeweiligen Herren zugute kommt); sie könnte viel eher geleistet werden im Rahmen jener "prometheischen Christologie", wie sie E. Bloch und anderen vorschwebt: als "Theologie der Solidarität und nicht der Bevormundung; Theologie des Dialogs und nicht religiöser Abkapselung; Theologie der Hoffnung und nicht des Konservierens"[107].

3.3 Vom Ressentiment im Aufbau der Moralen (M. Scheler)

"Ressentiment trifft jedes Glück,
auch das eigene."
Th.W. Adorno in "Erziehung zur Mündigkeit"

Wollte man den vielfältigen und originellen Anregungen zum Thema "Eudämonismus" nachgehen, wie sie sich in dem umfangreichen Werk Max Schelers finden, wäre ohne Zweifel eine eigene Abhandlung erforderlich.

Auch ohne auf das Problem der verschiedenen "Phasen" oder "Perioden"[108] im Denken Schelers eingehen zu können, wird man festhalten dürfen, daß Scheler das Eudämonismus-Problem vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Kant (die mitunter polemische Züge annimmt) und als Vertreter der sog. Lebensphilosophie entscheidend gefördert hat. Ausführlicher soll davon im systematischen Teil dieser Arbeit gehandelt werden.

Im Zusammenhang der hier interessierenden Frage nach der pathologischen Grundierung der neuzeitlichen christlichen Moral gewinnt neben kleineren, unser Thema indessen direkt betreffenden Aufsätzen insbesondere Schelers berühmte Abhandlung über "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen"[109] Bedeutung, deren Erstfassung noch im Untertitel als ein "Beitrag zur Pathologie der Kultur" sich zu verstehen gab und in der Zeitschrift für Pathopsychologie 1912 veröffentlicht wurde. Zentrale Gedanken dieser Frühschrift strahlen auf das Gesamtwerk Schelers aus und finden sich wie in einem Hohlspiegel eingefangen in dem kleinen Essay "Vom Verrat der Freude"[110], dem wir uns zunächst zuwenden wollen.

Die Kant-Auslegung M. Schelers kann als eine Art materialistisch-soziologischer Analyse der in Deutschland faktisch wirksam gewordenen Kant-Rezeption aufgefaßt werden, keineswegs jedoch als ein Beitrag zur Interpretation des kategorischen Imperativs auf streng philosophischer Ebene. Diese im engeren Sinn philosophische Auseinandersetzung erfolgt im Rahmen der hier interessierenden Fragestellung (!) in Anknüpfung an die Kant-Interpretation von J. Habermas und H. Marcuse (vgl. 364 ff.), wobei die Problemstellung in Kants "dritter Kritik" im Blick auf die in dieser Arbeit verfolgten Idee zur Versöhnung von Sinnlichkeit und Vernunft überraschen muß; vgl. ferner S. 18 f./25/44 f./96 und die hier nicht entfaltete marxistische Kant-Kritik von Sohn-Rethel (vgl. S. 503, Anm. 111).

3.3.1 Verrat der Freude und Anti-Eudämonismus als ethisch-philosophische Strömung seit Kant

"Die Freude ist der Adel des Glücks,
an ihr kann nichts mehr den Rang des
glücklichen Lebens streitig machen"
E. Bloch im "Prinzip Hoffnung",
III 1100

"Und der 'kategorische Imperativ unseres Philosophen Kant' war das Banner, das Direktor Wulicke in jeder Festrede bedrohlich entfaltete", heißt es in Thomas Manns "Buddenbrooks".

Auch für Scheler beginnt der Verrat der Freude mit Kant, der -wie Scheler in Anlehnung an ein gebräuchliches Schulbuch der Philosophie formuliert- dem "flachen Eudaimonismus des Zeitalters der Aufklärung sein herbes anti-eudaimonistisches, erhabenes Pflichtideal des kategorischen Imperativs entgegengestellt hat".

Für Scheler hat Kant das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Er hat nämlich in der berechtigten Abwehr des faden, allzu bürgerlichen Bequemlichkeits- und Zufriedenheitsideals seiner Zeit zugleich auch die Bedeutung der Freude für den sittlichen Lebensprozeß des Menschen völlig falsch eingeschätzt, hat weder an den Aristotelischen Begriff der Eudaimonia noch an die hilaritas et serenitas animi der Römer oder die "Seligkeit" des Christentums zu denken vermocht. "Und wenn er nur das große und weitschichtige Problem des 'Eudaimonismus' nicht damit schon für abgetan gehalten hätte, daß er die Lehre widerlegte, das Glück dürfe nicht unmittelbar gesuchter Willenszweck unseres Handelns sein!"

Kants negative Einschätzung des Glückes ist bestimmend geworden für Fichte, für Hegel und die großen Pessimisten wie Schopenhauer und E. v. Hartmann.

Scheler hält es für unangemessen, eine so starke ethisch-philosophische Grundströmung wie "diesen von Kant inaugurierten heroizistischen Anti-Eudaimonismus" nur rational oder geistesgeschichtlich würdigen zu wollen, besonders deswegen, weil in ihm keine blasse Lehrbuch-Theorie vorliege, sondern vielmehr "die lebendige Form der Lebenswertung gerade der Besten eines ganzen Volkes". In einer Art materialistisch-soziologischer Analyse deutet Scheler den "Verrat der Freude" in Kants Pflichtethik als den "rationale(n) Ausdruck eines historisch und ethnisch geprägten Menschentypus" - geprägt nämlich durch Stammestradition, Staatsgeist und Landschaft.

Unter dem Aspekt der Stammestradition sieht Scheler hinter den kantischen Lebensideen "das herbe, asketische Ordensrittertum der deutschen östlichen Koloniallande" auftauchen, das "ganz Tat, Ordnung, Wirken, gespannteste Willensherrschaft ist" und angesichts einer widerspenstigen Natur und einer chaotischen Urbevölkerung - Scheler meint die slawische! - auch sein muß. Scheler nimmt geradezu Theoreme von H. Marcuse und D. Claessens vorweg, wenn er gegen Kant festhält, daß auf reiferem Kulturboden den Menschen bei aller tüchtigen Arbeit auch "die Gefühle der Leichtigkeit, der glücklichen Hingabe an die schon geleistete Kultur, die Gefühle der weichen und die Fülle des Lebens ruhig aufnehmenden Entspannung des Willens" erfüllen dürfen.

Im Blick auf den Staatsgeist kommt Scheler zu der Auffassung, daß der Verrat der Freude "spezifisch altpreußischen Ursprungs" insofern sei, als der Geist Friedrichs des Großen, sein Ethos und seine Lebensform das geheime Vorbild für Kants kategorischen Imperativ abgegeben hätten. "Friedrichs beispiellose königliche Pflichterfüllung schwebt in seinem Innern genau so seltsam 'in der Luft', wie rational der 'kategorische Imperativ' in Kants 'Universum'."

Friedrichs d. Gr. enttäuschtes Heldenleben, seine Menschenverachtung und sein Pessimismus in der Beurteilung der menschlichen Natur führten ihn - unberührt von den eudämonistischen Idealen seiner Zeit - zur "Verachtung des Glückes".

Endlich vermutet Scheler einen Ursprung des Verrats der Freude auch in der Kargheit und Sprödigkeit von Landschaft, Klima und Menschen. Scheler zitiert ein Wort Sombarts über die preußischen Kernlande: "Was bleibt einem schließlich in einer so spärlichen, ärmlichen Umwelt, wo nichts zu Liebe und Freude einlädt, zu tun übrig, als 'seine Pflicht'?"

Indem Scheler "die fast schmerzlüsterne heroische Glücksverachtung dieses Ethos" auf menschlich-natürliche Mängel zurückführt und ihr im Blick auf Mängelgesellschaften eine relative Berechtigung nicht abspricht, bestätigt er ganz nebenher das in der neueren Diskussion übliche Zuordnungsschema, wonach eine Ethik, die rigorose Moralforderungen wie Pflichterfüllung, Askese, Sparsamkeit, Leistung, Gehorsam usw. zu allgemeinen Handlungsmaximen erhebt, relativ sinnvoll erscheint als praktische und theoretische Konsequenz einer armen und dürftigen Gesellschaft, die strenge Arbeit und arbeitsorientierte, analhortende Tugenden zur Sicherung ihrer

Existenz und zur Deckung vitaler Grundbedürfnisse braucht. Die harte Leistungs- und Askesemoral des Bürgertums im Frühkapitalismus war bestimmt durch eine Ökonomie des Mangels, worin die Knappheit der Lebens-Mittel die rigoros leitende Konstante war und zugleich die Basis zur Ausbildung der bürgerlichen Sekundärtugenden.[111] Aus der Not eine Tugend zu machen, war durch alle Zeiten hindurch die festeste Stütze der bürgerlichen Moral - im tröstenden wie im einschnürenden Sinn.

Die Moral von dieser Geschichte hat sich in der Fabel von jenem Fuchs verdichtet, dem die Trauben deswegen zu sauer waren, weil er sie nicht kriegen konnte. "Die kleineren Begehrlichen mußten sich immer damit begnügen", sagt Ludwig Marcuse in seiner "Philosophie des Glücks", "das ihnen Unerreichbare schlecht zu machen, sich die Säure der so begehrten Trauben einzureden"[112]. Solch Massenwahn sei die Schöpfung vor allem von Theologen und Philosophen gewesen, wohltätig auf der einen Seite, weil millionenfache Entbehrungen hinwegzaubernd. Aufs ganze gesehen aber hat die listige Lehre von der Negativität des Glücks den Menschen in eine unkritische Harmonie mit seiner Misere gebracht. Der Saure-Trauben-Fuchs machte mit seiner Weisheit zwar unempfindlich gegen tausend kleine und große Entbehrungen; stumpfte aber auch ab für Glück und Unglück, für eigenes und fremdes. "Er hält einen fest eingeriegelt in der Gegebenheit und sperrt die Sehnsucht aus und mit ihr alle Möglichkeiten." Indem er so die Entbehrenden zu Krüppeln ontologisiert und Glücklosigkeit konsolidiert, erweist er sich als "Klassiker der ärmlichen Resignation".

Dagegen beruft Scheler die Freude als das Menschen durchstimmende "Wesensmoment alles guten Seins und

Lebens". Nur glückliche Menschen seien gut, urteilt er in Anlehnung an einen Gedanken Marie-von-Ebner-Eschenbachs und die Überzeugung Luthers, daß nur ein guter Mann gute Werke tue. Je mehr Glück, um so mehr Fähigkeit zu einem Verzicht, der Freude macht. Daß gerade dies von Christus zu lernen sei, weiß nicht zuletzt D. Sölle: "Je glücklicher einer ist, um so leichter kann er loslassen."[113)]

Scheler gesteht in seinem Aufsatz "Vom Sinn des Leides" Kant, Fichte, Hegel und den anderen Heroikern "des nur allzu heroischen Preußen-Deutschland" zu, das im Opfer eingeschlossene Leid in seinem Wert angemessen zu würdigen. Gegen sie hält er indessen an etwas fest, das man später die "biologische Wurzel" menschlichen Glücksstrebens (politisch: des Sozialismus) bezeichnen wird: übersähen sie doch, "daß der Mensch auf Glück überhaupt so wenig verzichten kann wie auf das Sein selbst. Die Selbstbejahung jeder Lust ist zu fraglos, daß man sie bestreiten könnte. Die Lust bedarf in keiner Form einer Begründung ihres Wertes. Sie 'ist' und ist wertvoll schon, indem sie ist."[114)]

Solche Formulierungen umkreisen bereits das, was man die gesellschaftliche Pointe jeder eudämonistischen und hedonistischen Ethik nennen könnte. Denn wer die Sehnsucht nach Glück absperrt, dem ist jede Erinnerung daran versagt, was Leben sein könnte. Jede profunde Glücksethik enthält im Kern utopische Religiosität. An Glück zu denken, sagt L. Marcuse zu Recht, macht Menschen unruhig und bringt sie auf gegen das "Schicksal". Dies Träumen nach vorwärts und seine kritische Irritationswirkung auf die normative Kraft des Faktischen kennen Christen seit je als eschatologische Hoffnung.

3.3.2 Mißtrauen gegen emanzipatorische Sinnlichkeit durch Ressentiment-Moral

Die Entdeckung F. Nietzsches vom Ressentiment als Quelle moralischer Werturteile galt M. Scheler als die tiefgreifenste der neueren Moralgeschichte auch mit der Einschränkung, daß die "speziellere Behauptung, daß die christliche Moral und insbesondere die christliche Liebe die feinste Blüte des Ressentiment seien", falsch sei.[115)]

Es dürfte daher sinnvoll sein, zur Entfaltung der "merkwürdigen These" (Scheler) von der Ressentiment-Moral an ein Textstück aus Nietzsches Streitschrift "Zur Genealogie der Moral"[116)] anzuknüpfen. Es heißt dort u.a.:

"Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-Sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein ...: und dies Nein ist ihre schöpferische Tat. Diese Umkehrung des werte-setzenden Blicks... gehört eben zum Ressentiment: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt... ihre Aktion ist von Grund auf Reaktion."

In kritischer Assimilation dieser und anderer Passagen gewinnt Scheler seine eigene Definition des Ressentiment. Es ist für ihn charakterisiert durch eine "seelische Selbstvergiftung" und eine psychische Einstellung, "die durch systematisch

geübte Zurückdrängung von Entladungen gewisser Gemütsbewegungen und Affekte besteht, welche an sich normal sind und zum Grundbestande der menschlichen Natur gehören"[117].

Die Unterdrückung und Verdrängung der biologischen Triebstruktur und ihrer Emotionen und Affekte hat nicht nur bestimmte Arten von Werttäuschungen, wie Scheler sagt, zur Folge, sondern auch typische Entstehungsmomente zur Voraussetzung. Charakteristische Ausgangspunkte für Ressentimentbildung sind: der Racheimpuls, der Komplex von Neid, Eifersucht und Konkurrenzstreben (Scheler denkt hier besonders an das tiefverwurzelte Phänomen des "Existenzialneids" und an das "Konkurrenzsystem" des Industrie-Kapitalismus); sodann gewisse Ressentimenttypen oder ressentimenbegünstigende Situationen: die Frau (die alte Jungfer), das Verhältnis von älterer zu jüngerer Generation, die Beziehungen in Ehe und Familie, der Priestertypus, die romantische Seelenverfassung.

Überall bleibt die formale Struktur des Ressentimentausdrucks dieselbe: Ein starkes Ohnmachtsgefühl, ein ausgeprägtes Bewußtsein des Nichtkönnens und der Depression führt zur Verdrängung der eigentlich erstrebten affektiven Ziele und zur Pervertierung ihres insgeheim gefühlten Wertes. So erscheint die Ressentiment-Moral als Ausdruck einer tiefen "Gehemmtheit des Lebensgefühls, die wir 'Angst' nennen"[118]; als Ausdruck eines unlustvollen, distanzierenden Verhältnisses zum eigenen Leib, "das so oft das Ausgangserlebnis für dualistische Metaphysiken (wie die der Neuplatoniker, des Descartes usw.) gewesen ist"[119]; als "organische Verlogenheit", in der die positiv gefühlen Werte umschlagen in ein grundsätzlich schlechtes Gewissen.[120] "Darum ist der Ressentimentmensch

wie magisch angezogen von Erscheinungen wie Lebensfreude, Glanz, Macht, Glück, Reichtum, Kraft"[121] - gleichzeitig aber gequält von dem als vergeblich bewußten Wunsch, sie zu besitzen und daher rachsüchtig gedrängt zu einer "Verfälschung des sachlichen Weltbildes".

Aufgrund der hier nur sehr verkürzt mitgeteilten Beobachtungen kommt Scheler zu der von Nietzsche inspirierten, sachlich jedoch abweichenden These:

"Wir glauben, daß zwar die christlichen Werte einer Umdeutung in Ressentimentwerte ungemein leicht zugänglich sind und auch ungemein häufig so gefaßt wurden, daß aber der Kern der christlichen Ethik nicht auf dem Boden des Ressentiments erwachsen ist. Wir glauben aber andererseits, daß der Kern der bürgerlichen Moral, welcher die christliche seit dem 13. Jahrhundert immer mehr abzulösen begann, bis sie in der Französischen Revolution ihre höchste Leistung vollzog, ihre Wurzel im Ressentiment hat."[122]

Dem ersten Teil dieser These wird man sofort zustimmen können. Der zweite enthält einige problematische Implikationen, die kurz angedeutet seien.

Im Maße des vor allem gegen Nietzsche gerichteten Bemühens, christliche Moral als eine genuin ressentimentfreie zu erweisen, versteift sich Scheler mehr und mehr zu einer supranaturalistisch-metaphysischen Auffassung christlicher Liebe und des von ihr abstrahlenden Ethos. Christliche Bruderliebe sei ursprünglich nicht gemeint als ein biologisches, politisches oder soziales Prinzip, sondern nur auf den "geistigen Kern des Menschen"[123] bezogen und auf das weltlose "unsichtbare Gottesreich".

Auf dem Boden dieser dualistischen Konzeption polemisiert Scheler variantenreich gegen jede Wesensverwandtschaft von christlicher und moderner Moral, vor allem gegen die Ableitung des modernen Humanitarismus, Sozialismus und demokratischen Eudämonismus aus dem Geist des Christentums. "Das Pathos der modernen Menschenliebe, ihr Aufschrei nach einer sinnlich glückseligen Menschheit, ihre unterirdisch glühende Leidenschaft, ihr revolutionäres Sichaufbäumen gegen alles, was sie für die Steigerung der sinnlichen Glückseligkeit als Hemmung ansieht an Institution, Tradition, Sitte, das 'revolutionäre Herz', das in ihr pulsiert, steht in einem charakteristischen Gegensatz zu dem hellen und fast kühlen geistigen Enthusiasmus der christlichen Liebe."[124)]

Hätte Scheler diese These aufrechterhalten, wäre sie einer der schärfsten Einwände gegen den Entwurf einer christlichen Glücksethik. Gleichwohl hat Scheler seine an aristokratisch-restaurative Vorstellungen rückgebundene Polemik gegen die "gleichmacherische Kraft" und das nivellierend auflösende Prinzip der modernen Menschenliebe nebst ihrer Umbiegung der Gottesliebe ins Eudämonistische[125)] nicht nur revidiert und dagegen das Konzept eines "christlichen Sozialismus" formuliert[126)], sondern er hat sich darüber hinaus in seinem Sympathie-Buch von der scharfen Kontrastierung von christlicher und aufgeklärt-moderner Menschenliebe ausdrücklich distanziert und damit weite Passagen des Ressentiment-Aufsatzes zurückgenommen.

Scheler begreift die im Ressentiment-Aufsatz als "protestlerisch" und "nivellierend" kritisierte humanistische Liebesidee neu als "eine im Wesen des Menschen als ideale Möglichkeit angelegte Form der Liebesemotion", die in der antiken Humanitätsidee wie in den humanitär-demokratischen Bewegungen

der Aufklärung historisch Gestalt gewonnen hat und in der auch jede mögliche Person- und Gottesliebe, ja christliches Heil schlechthin "fundiert" seien.[127)]

Aber auch nach und trotz dieser differenzierenden Einschränkung der im Ressentiment-Aufsatz vorgetragenen Moraldiskussion behalten einige durchgehende Einsichten Schelers aktuelle Bedeutung. Besonders seine Beobachtungen über typische "Werteverschiebungen" im Rahmen der bürgerlichen Arbeits- und Nützlichkeitsmoral verdienen in unserem Zusammenhang nicht nur deswegen Beachtung, weil sie die Max-Weber-These (mit einigen Differenzierungen) im ganzen bestätigen, sondern weil Max Scheler sie just am Problem der asketischen Lebensform ausarbeitet.

Korrigierend gegen Nietzsche richtet Scheler seine Wertung des asketischen Lebensideals. Er unterscheidet drei Formen der Askese.

Die eine, in hellenistischer Dekadenzphilosophie wurzelnd, beruht auf Ressentiment: Sie ist geprägt von einem "primären Leib-Haß, der sich häufig erst sekundär in den Schein einer Sorge 'für das Seelenheil' zu hüllen sucht"[128)], und stellt im Kern eine Rechtfertigung der Ohnmacht dar, "z.B. wenn Ohnmacht zu gewinnbringender Arbeit zum Imperativ der Armut führt, erotische und geschlechtliche Ohnmacht zum Keuschheitsgebot, Ohnmacht der Selbstregierung zum Gehorsam usw.".

Gegen die ressentimentgefärbte negative Askese als Wertungsreflex eines niedergehenden und ermatteten Lebens stellt Scheler zweitens das christliche Ideal einer positiven Askese, die "nicht die Unterdrückung der natürlichen Triebe oder gar ihre Aus-

rottung, sondern lediglich Macht und Herrschaft über sie und ihre vollendete Durchdringung mit Seele und Geist" zum Ziel hat.

Deutlich ist, wie Schelers Wertung christlicher Askese zwischen einer sublim dualistischen und einer mehr harmonischen Sicht der menschlichen Trieb-Geist-Natur schwankt. Überwiegend jedoch wertet Scheler die genuin christliche Liebesidee als einen "Ausdruck 'aufsteigenden' Lebens"[129] und christliche "Askesis" dementsprechend als eine Existenzform, "die sowohl aus einer Fülle und Stärke und Einheitlichkeit des Lebens hervorbricht, als wieder in seiner Verherrlichung und höchsten Förderung ihren Sinn und Wert besitzt - nicht aber in einem außerhalb seiner gelegenen Zwecke"[130]. Gegen die auf Leibhaß und Leibverachtung gegründeten Askese favorisiert Scheler "diejenige Askese, die sich in den Dienst der Befreiung der geistigen Persönlichkeit stellt", wofern sie "als aus den Wurzeln der evangelischen Moral entsprossen"[131] soll gelten können.

Hier deutet sich an, daß auch Scheler im Bezugsrahmen seiner philosophischen und anthropologischen Voraussetzungen so etwas wie "emanzipatorische Sinnlichkeit" (A. Schmidt) kennt, fundiert in seiner Theorie von der Unableitbarkeit der "Lebenswerte" und der christlichen Anschauung von der Auferstehung des Fleisches.

Hatte Scheler im "Formalismus" gegen die Verengungen der "vitalistischen Ethik" daran festgehalten, daß Leben ein "unableitbares Urphänomen", Lebenswerte letzte unabweichbare Wertqualitäten darstellen und es "ein ganzes System von Werten

und ihnen entsprechenden Moralnormen gibt, die schon aus der Natur und dem Wesen des Lebens selbst folgen und hervorgehen..."[132], so bildet die lebensphilosophische These von der "Autonomie des Lebens" im Ressentiment-Aufsatz den Hintergrund, auf dem sich eine dritte Form asketischen Lebens, nämlich "ein spezifisch moderner Asketismus"[133] charakteristisch abhebt.

In dieser Moral bekundet sich der restlose Sieg des Ressentiment darin, daß die Werte der Arbeit, des Nützlichen, der Sparsamkeit und des Technischen über die Lebens- und Organwerte erhoben werden. Scheler nennt diese "tiefste Verkehrung der Wertrangordnung" moderner Moral das "herrschende Ethos des Industrialismus"[134]; seine Ausführungen bestätigen im wesentlichen die Analysen M. Webers.

Drei für unseren Zusammenhang signifikante Komplexe der asketischen kapitalistischen Moral seien exemplarisch genannt.

Den ressentimentgeladenen Geist der modernen Bourgeoismoral findet Scheler -sich auf W. Sombarts Arbeiten stützend[135]- in den Familienbüchern des Florentiner Wollwebers Leon Battista Alberti erstmals scharf und typisch ausgeprägt: Die "Erhebung der aus der Not geborenen Grundsätze kleinbürgerlicher Lebensführung zu allgemeinen, wertvollen Lebensmaximen"[136] deutet Scheler mit Sombart als Ethisierung einer erzwungenen "Abkehr von aller seigneuralen Lebensführung" meist deklassierter Adliger. Nach Sombart habe sich dieser Vorgang mit besonderer Deutlichkeit im Florenz des 15. Jahrhunderts abgespielt, während andere Städte (z.B. Venedig) ihr seigneurales Gepräge noch lange bewahren konnten.

Mit M. Weber stimmt Scheler darin überein, daß "der spezifisch moderne Arbeitstrieb" nicht Folge einer lebens- und weltbejahenden Einstellung ist, sondern "auf dem Boden des finsteren, genußfeindlichen Calvinismus erwachsen ist, der der Arbeit ein transzendentes und darum nie erreichbares Ziel setzt"[137].

Die Einsicht Schelers in die Ressentiment-Struktur moderner Moral scheint mir deswegen so fundamental, weil jede Moral über ihre emotionale Färbung bzw. die Gemütslage ihrer Vertreter stets eine intensivere Wirkung ausübt als durch ihre theoretischen Postulate. Das gilt für den praktischen Religionsunterricht ebenso wie auf der mehr theoretischen Ebene der Religionspädagogik.

Als klassisches politisches Beispiel für diesen Mechanismus kann das Verhältnis der Repräsentanten des deutschen Bildungshumanismus -der "deutschen Mandarine"- zum heraufziehenden Faschismus gelten, von dem J. Habermas im Anschluß an F.K. Ringer sagt, daß "eine Affinität eher auf einer Ebene von Attitüden und tiefsitzenden Ressentiments als auf der Ebene theoretischer Überzeugungen bestanden hat"[138].

Die deutsche Mandarinenkultur zeichnete sich durch vielerlei Ressentiments aus, die sie gegenüber den Nazis wehrlos machen mußten: Da waren der antimodernistische Affekt, die Verachtung der Massen, das Mißtrauen gegen deklarierte Interessen, eine verblasene Überparteilichkeit und eine Geistigkeit, die den Umstand kompensieren mußte, daß jeweils die anderen es waren, die die faktische Macht hatten. Diese Ressentiments machten Geschichte - nicht die eminente wissenschaftliche Produktivität und die geistigen Impulse, die von den deutschen Universitäten (und den von ihnen geprägten Bildungsinstituten) ausgegangen sind.

Von den religionspädagogischen Konsequenzen der Ressentimentfärbung christlicher Moral soll sogleich noch die Rede sein.

Der zweite hier zu skizzierende Komplex kommt dort in den Blick, wo Scheler die moderne Ressentiment-Moral als eine Einstellung charakterisiert, die auf prinzipiellem Mißtrauen gegenüber Menschen und der Natur beruhe.

Solche ursprüngliche Feindseligkeit und solches Mißtrauen sieht Scheler exemplarisch in der Gesamthaltung Kants zur Welt und zur Natur ausgeprägt, die als chaotisch gedachte den organisierenden, beherrschenden Vernunftwillen und darin ein grenzenloses Aktionsbedürfnis herausfordert.[139)]

In diesem prinzipiellen Mißtrauen gegen die eigene, nicht durch systematisch-rationale Selbstkontrolle hindurchgegangene Natur und in der Haltung des prinzipiellen Mißtrauens von Mensch zu Mensch kommt letztlich wieder die Tradition des Protestantismus puritanischer Färbung zum Vorschein.

Die wichtigsten und sonst über das Gesamtwerk Schelers verstreuten Gedankenlinien zu diesem Komplex finden sich in folgendem Textstück verknüpft, in dem Scheler das Theorem der "rationalen systematischen Selbstkontrolle" des Calvinismus von der rationalistischen thomistischen Ethik (worin W. Sombart den Ursprung des Kapitalismus sehen wollte) abhebt:

> "Wie bei der katholisch-thomistischen Grundvorstellung des Verhältnisses von Leib und vernünftiger Seele - daß sie zusammen ein Wesen und nicht zwei Wesen ausmachen - nicht anders zu erwarten ist, fehlt hier mit dem neuen, auf dualistischen Vorstellungen gegründeten prinzipiellen Mißtrauen von Mensch zu Mensch und jener

seelisch-religiösen Inselhaftigkeit jedes Individuums auch das prinzipielle Mißtrauen in die leibliche Trieborganisation, die im Puritanertum die 'Vernunft' geradezu zu einem Spionage- und Polizeisystem gegen alle natürlichen Regungen machen mußte. Der vom Geist der puritanischen englischen Revolution getragene Thomas Hobbes spricht geradezu von 'Konspiration der Triebe', welche die Vernunft auszuspionieren habe. Erst das auch in aller protestantischen Dogmatik aufs äußerste gesteigerte Mißtrauen gegen den natürlichen Menschen (als 'völlig verderbt' durch den Sündenfall) konnte, mit der Beseitigung der thomistischen Vorstellung einer inneren Teleologie schon im natürlichen Triebleben, die die Vernunft nur zu den höchsten Zielen hinzuleiten hätte, die neue Aufgabe zeitigen, daß der Mensch kraft seines gnadengeborenen Willens seine hier als ganz 'chaotisch' geltenden Triebbündel zu etwas überhaupt Sinnvollem erst künstlich zu gestalten habe."

Die thomistische Selbstkontrolle setze nur dort ein, "wo die innere Teleologie der Triebe aussetze", sei keine "systematische Askesis". "Das in den puritanischen Ländern ausgebildete äußere Spionagesystem gegen Unzucht, Trunk, Laster, Luxus aller Art - ohne Beispiel in den katholischen Ländern - entspricht nur als Folge diesem neuen Erlebnisverhältnis von Vernunft und Trieb, das auch Kant - hierin seinen puritanischen Traditionen folgend - noch zur Grundlage seiner Ethik macht." 140)

In der Anspielung auf Kants formal-rigoristische Pflichtethik schließt sich der Gedankenkreis, in den wir mit Schelers Überlegung zum "Verrat der Freude" eingetreten waren. Doch bevor wir uns einigen didaktischen Konsequenzen zuwenden, muß noch ein dritter, nicht unerheblicher Komplex der Ressentiment-Moral kurz diskutiert werden, der sich in der Pathologie-Studie von A. Görres unter dem Stichwort der "psychose célibataire" meldet, das den Verdacht formuliert, daß manche Tendenzen in der herkömmlichen Moraltheologie nicht nur mit einem "affektiven Augustinismus-Jansenismus", sondern auch "mit unbewußten Ressentiments, Neid und Aggressionsregungen" zusammenhängen.[141)]

3.3.3 Der Ressentiment-Charakter katholischer Moral infolge ihrer schichtspezifischen Bindung an zölibatäre Kleriker

Gegenüber dem Geist der Moderne hat die protestantische Ethik stets die größere Flexibilität und größere Fähigkeit zu kritischer Assimilation neu sich herausbildender Moralstandards gezeigt. Die wechselseitige Abhängigkeit von protestantischer Ethik und gesellschaftlicher Moral kann man natürlich als "affirmativ", als schlechte Zeitangepaßtheit oder als "im Kartell mit den Bedürfnissen des Bürgertums"[142] stehend registrieren. Immerhin hat die protestantische Ethik ihrem Charakter als "Uberbau spätbürgerlicher, urbaner sozio-kultureller Lagen"[143] zum Trotz oder gerade wegen ihrer Nähe zum modernen Lebensprozeß stets auch innovierend und inspirierend auf die Neubildung gesellschaftlicher Moralmuster einwirken können (vgl. z.B. die neueren protestantischen Denkschriften).

Es überrascht daher nicht die Beobachtung P.L. Bergers, daß katholische und jüdische Autoren in Amerika von einer "Protestantisierung" des Lebens sprechen.[144]

Sozusagen gewitzigt durch Versuch und Irrtum haben protestantische Ethiker in der Anverwandlung neuer Denkweisen und humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse eine stärkere Dynamik bewahrt. Daher kann A. Mitscherlich die "Kultivierung protestantischer Fähigkeiten" als Aufgabe fordern im Sinne einer korrigierenden Beeinflussung der Trägheitsreaktionen gesellschaftlicher Einrichtungen.[145]

Protestantisch: "Das kann nichts anderes heißen als Verteidigung eines neu erworbenen Stückes

kritischer Denkfreiheit gegen den Konformitätszwang von außen und gegen die Angst von innen. Unter diesen Umständen ist die Sache selbst und das Wort in die Geschichte gekommen".

Wie zur Zeit der großen religiösen Protestanten geht es aber auch in den weiterlaufenden Aufklärungs- und Emanzipationsprozessen zugleich um "Einübung von Eigenverantwortung in Erlebnisbereichen, die bisher der Autorität überlassen waren, ob sie nun als personal göttliche, als sozial gottwohlgefällige, als väterliche oder vaterähnliche mit persönlicher gefärbten Kritikverboten auftritt".

Die geistige Offenheit der progressiven protestantischen Ethiker bewahrte sie jedenfalls vor dem schleichenden Gift des Ressentiment.

Gleiches kann von der Situation im Katholizismus nicht gesagt werden. "Die Grundstimmung im Katholizismus während des ganzen 19. Jahrhunderts, als der Protestantismus seine große Liebesgeschichte mit dem Zeitgeist hatte, war, das kann man wohl sagen, ein imponierender Trotz."[146)]

Die offizielle katholische Morallehre, wie sie in den lehramtlichen Dokumenten bis zum Zweiten Vatikanum vorgelegt worden ist, erscheint "sperrig gegenüber einigen der gesellschaftlichen Trends in den westlichen, überwiegend als 'spätbürgerlich' deutbaren Industriegesellschaften"[147)].

Den Grund hierfür sieht Menne mit Recht nicht in einer "kritischen Verweigerung des Mittuns am schlechten Bestehenden", was ja eine differenzierte Gegenwartsanalyse einschlösse, sondern darin, daß katholische Moraltheologie "das Erbe des Bürgertums

noch nicht aufgearbeitet hat", also in einem "'cultural lag' auch gegenüber der protestantischen Ethik".

Insofern also katholische Moral noch deutlich Spuren agrarischer und feudaler Moralität mit sich führt und -wie im folgenden zu zeigen sein wird- von einem zu statischer Beharrung neigenden Traditionalismus geprägt ist, muß sie gegenüber der protestantischen Ethik als "verspätet" gelten. Man vergleiche nur die von Mitscherlich kritisch favorisierte "Kultivierung protestantischer Fähigkeiten" mit dem Resümee Mennes, wonach "in den Kategorien der katholischen Moral von den Individuen nicht vorausgesetzt (wird), daß sie in relativer Autonomie aus allgemeinen Prinzipien handlungsgerechte Imperative gewinnen können"[148].

Ihren "Starrsinn" (Berger) und ihre Sondergestalt bewahrt die katholische Moral bis in die Gegenwart allerdings nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, daß sie gruppenspezifisch an zölibatäre Kleriker als Autoren gebunden ist.

Es liegt auf der Linie der Weberschen "Virtuosenethik" und des auch von Görres geäußerten Ressentimentverdachts, wenn Scheler im Sympathie-Buch von "alter falscher Priestermoral" spricht, die "die Geschlechtsliebe möglichst zum bloßen Trieb- und libidinösen Lustverlangen herabzuwürdigen sucht, zum Teil aus Standesressentiments, das herabdrückt, worauf man selbst verzichten muß, teils aus Sorge um die mögliche Störung des bloßen Reproduktionsgeschäftes (das um der Macht und Ausdehnung ihrer Kirche willen den Priestern besonders quantitativ wichtig ist), teils um des edleren und tieferen Motives willen, daß ein Wider-

streit zwischen Liebe zum Göttlichen und Geschlechtsliebe vermieden werde ..."[149].

Obwohl in dieser Passage der Satz Nietzsches gegenwärtig ist, daß die ganz großen, aber auch die geistreichen Hasser in der Weltgeschichte immer Priester gewesen seien[150], findet Schelers These heute durch nüchterne soziologische Analysen Bestätigung.

Neben den Zölibatsgründen, die sich "auf Macht und Fügsamkeit, auf Sparsamkeit und Ergiebigkeit", auf "Gruppenschutz" und reibungsloses Funktionieren kirchlicher Organisation beziehen, hebt der Priester und Theologie-Professor A. Antweiler jene "tieferen und entscheidenderen" hervor, wonach "nicht selten der Zölibatär des ausgeglichenen, in sich ruhenden Selbstandes entbehrt, was ihn leicht unmännlich, unselbständig, manipulierbar und widerstandsunfähig ... macht, und zwar ebenso gegen politischen Druck wie gegen innerkirchlichen Mißbrauch der Gehorsamsbindung"[151].

In psychoanalytischen Kategorien handelt es sich bei den Zölibatären nach F.W. Menne "um triebschwache, neurotisch verdrängende oder erfolgreich sublimationsfähige" religiöse Virtuosen, "da ihnen qua 'Stand' die Erfahrung der Sexualität durch Befriedigung nicht gestattet ist"[152].

Das Angewiesensein auf "Erfahrung zweiter Hand" (A. Gehlen) und die durch die "zölibatäre Denkform" geförderten Ressentimentneigungen lassen die Tendenz der Geistlichkeit verständlich erscheinen, die Laienmoral nach dem Bilde der eigenen Virtuosenethik zu formen. Da bleibt außer Acht, daß z.B. in Fragen der Ehe-, der Familien- und der Sexualmoral gerade die Laien die Experten und die Zöli-

batäre die Laien sind. Der Katholik H. Böll: "Die Annahme, des Menschen Geschlecht diene lediglich der Fortpflanzung, ist einfach eine zölibatäre Frechheit."[153)]

Menne glaubt an der von ihm untersuchten Reproduktionsmoral als einem der bedeutendsten Moralsegmente ablesen zu können, "daß sich 'die christliche Spiritualität ... fast ausschließlich in den Begriffen des Zölibats und des Klosters entwickelt' hat". In diesem begrenzten Sinn gilt ihm "die im traditionalen Katholizismus herrschende Moral (als) die Moral der in ihm Herrschenden"[154)].

Die hier vorschwebende emanzipatorische Glücksethik versteht sich dagegen als typische Laienmoral, als Moral des Volkes Gottes insofern, als ihre Wertperspektiven nicht dem technischen Bedürfnis des Beherrschens dienen oder an gruppenspezifische Moralstandards rückgebunden sind, sondern an den interpretierten Bedürfnissen und "verallgemeinerungsfähigen Interessen" sich emanzipierender Christen festgemacht sind.

Auf dem Hintergrund dieser durch primäre Eigenerfahrung abgesättigten Moral, die zugleich offen und aufmerksam auf die Erfahrungen und Werte anderer und neuer Moralen achten läßt - auf jene "Fremdprophetien", die den Christen aus der konkreten Lebenswirklichkeit heraus anrufen, erscheint die von "geistlichen" und allein männlichen Theologen vorentworfene und vermittelte christliche Spiritualität sinnvoll allenfalls für die virtuose Minderheit des Klerus selbst. Die emotional hoch besetzte Bestreitung dieser nach ihren verschiedenen Adressaten verteilten Moralmuster überall dort, wo man

sie in öffentlicher Diskussion zu bedenken anregt, verrät noch einmal den innigen Zusammenhang des kirchlichen Askeseprinzips mit dem Interesse an Herrschaft, die Verbindung von Virtuosenethik und Ressentiment.[155)]

3.3.4 Religionspädagogische Konsequenzen: Die Korrektive einer ressentimentfreien Ethik (Freude / Genußfähigkeit / Lebenssteigerung)

Bekanntlich hat schon Schiller der Kantischen Moralphilosophie vorgehalten, in ihr sei die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien zurückschrecke und einen schwachen Verstand (!) leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Asketik moralische Vollkommenheit zu suchen.[156)]

Schelers Kant-Kritik ist geleitet von dem Bestreben, die "vollen Gründe für die von Schiller so tief empfundene .. Wahrheit" aufzudecken, daß "der treffliche Mann" mit seiner Ethik "leider nur für die Knechte des Hauses, nicht aber für die Kinder des Hauses Sorge getragen habe"[157)].

Wer Religionspädagogik treibt, wird an den vielfältigen Anregungen und ethischen Impulsen Schelers nicht vorbeigehen können. Der an Schelers Arbeiten orientierte Ethiker wird sorgfältig darauf achten, daß christliche Ethik aus dem Netzwerk subtiler Ressentiment-Gefühle befreit wird; daß sie als "evangelische" Ethik auch als eine frohmachende und Menschen beglückende erfahren werden kann; daß christliche Ethik eine lebensbejahende, ja, lebenssteigernde ist, in der Sinnlichkeit und Vernunft immer wieder einen realistischen Ausgleich finden und Mißtrauen gegen sich selbst und andere zunehmend abgebaut werden können.

Im einzelnen lassen sich die Strukturen und Implikationen einer ressentimentfreien Moral im rückschließenden Umkehrverfahren aus den Kritiken Schelers leicht ermitteln. Hier seien nur drei Momente exemplarisch hervorgehoben.

Weitgehend ressentimentfrei wird Religionspädagogik nicht schon dadurch, daß unmittelbar spürbare Ressentimentgefühle aus der ethischen Vermittlung ausgeschlossen werden. Die Forderung nach Ressentimentfreiheit im Anbieten handlungsorientierender christlicher Lebensperspektiven kehrt sich in erster Linie auf den (die) vermittelnden Religionspädagogen selbst zurück. Besonders in dem wichtigen Moralsektor der Sexualerziehung wird dies Problem unter dem Titel einer "Erziehung der Erzieher" immer wieder diskutiert.[158] Unter dem Aspekt der Ressentimentgefährdung werden vor allem jene fundamentalen Einstellungen, Verhaltensweisen und Gefühle geprüft werden müssen, die sich dem Bewußtsein des Erziehers weitgehend entziehen, um so stärker aber seine Erziehungspraxis beeinflussen: Vertrauen oder Urmißtrauen zur Welt und den Menschen; positive oder negative Lebenserfahrungen; bejahende Einstellungen oder Verdrängungs- und Abwehrmechanismen mit den entsprechenden Quasi-Rationalisierungen; die Neigung, stets Subjekt des Erziehungsprozesses sein zu wollen (bzw. zu glauben, es sein zu müssen) oder als Lernender unter Lernenden auch Objekt sein zu können; für den speziellen Fall des Religionspädagogen kommen hinzu: seine theologische Ausbildung; die mehr dualistische oder monistische Strukturiertheit seiner Theologie; die kosmozentrische oder anthropozentrische theologische Orientierung, woraus sich Gottes- und Menschenbild ergeben; restauratives oder eher emanzipatorisches Bewußtsein; die Fähigkeit, sich mehr an Bedürfnissen von Menschen als an den Ansprüchen von Institutionen zu orientieren usw. usw. (vgl. Mk 2,27).

Alle diese Grunderfahrungen, Einstellungen und Motive bilden die mehr oder weniger festgefügte Persönlichkeits- und Motivationsstruktur des Erziehers, die auf alle kognitiven Prozesse und speziell die ethischen Wertmuster abfärbt.

Wie Scheler die Freude als "Wesensmoment alles guten Seins und Lebens" wertet und glückliche Menschen als solche, die geben können, so ist auch D. Sölle der pädagogisch gut begründeten Überzeugung, daß die Liebes- und Zuwendungsfähigkeit des Menschen (um wieviel mehr des Erziehers und Religionspädagogen) aus dem Reichtum seines Selbst, aus seinem gefühlten Subjektsein und seiner utopischen Religiosität erwachse.

Aus dieser Einsicht heraus - und nicht aufgrund eines antiklerikalen Ressentimentgefühls - muß Schelers Warnung vor "falscher alter Priestermoral" so ernst genommen werden. Der Verdacht ist begründet, daß die selbstgewählten vielfältigen Rücksichten, die ein zölibatärer Theologe zu nehmen hat, seine unbefangene Hinsicht auf die Bedürfnisse der Menschen trübt. Die (auch von Theologen) diagnostizierten pathologischen Verstörungen und ekklesiogenen Neurosen können nicht als Ausnahmen abgetan werden, sondern gehen auf das Konto einer manichäischen, asketisch-monastischen, pflichtorientierten, triebunterdrückenden, auf jeden Fall lebensfeindlichen Ressentiment-Moral.

Allerdings müssen die Perspektiven für eine emanzipatorisch-bedürfnisorientierte Glücksethik erst noch gewonnen werden.

Für diese Aufgabe hat z.B. das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution "gaudium et spes" wegweisende Sätze formuliert. Nicht nur obliege es der Kirche -also Laien und Klerikern in gleicher Weise- "nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten" (Nr. 4). Vielmehr, so wird mehrfach betont, "bedarf die Kirche in allem der menschlichen Erfahrung" (Nr. 46), bedarf sie "vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt" (Nr. 44)!

Nach diesen Aussagen des Konzils spielen also nicht-theologische Faktoren für die Entfaltung der christlichen Lehre eine bedeutende Rolle und gehen als hermeneutische, heuristische Elemente in die richtige Verkündigung des Evangeliums ein. Würden Religionspädagogen und Moraltheologen mit diesen Imperativen Ernst machen, dann könnte es gelingen, Jesu Ruf in die Liebe und in die Freiheit auch auf dem Felde der Moral überzeugungsmächtig zu entfalten; die indessen noch immer nicht ausgestorbene kirchliche Disziplinierung der "Mentalität der in der Welt Stehenden" dürfte als Symptom dafür zu deuten sein, daß die ungebrochene falsche Priestermoral mitsamt ihren Ressentiments weiter- und am Erneuerungswillen der Konzilsväter vorbeilebt.

Von Scheler her wird man neben der Tendenz zur Ausbreitung ansteckender Freude jene Momente in ein neues ethisches Konzept einbringen müssen, die um die "Teleologie schon im natürlichen Trieb-

leben" kreisen. In den zitierten Passagen formuliert Scheler Einsichten, die in der gegenwärtigen Theologie, Moraltheologie und Religionspädagogik entweder nur mühsam oder überhaupt noch nicht gewonnen worden sind und die die neueren Konzepte einer "Humanisierung der Sexualität" im Prinzip vorwegnehmen.[159]

In der Anschauung von der Auferstehung des Fleisches, meint Scheler, sei das Fleisch selbst, die Idee des Leibes geheiligt und in das Gottesreich mithineingenommen.[160] Darin kritisiert Scheler nicht nur die (kirchlich übernommene) Cartesische Haltung, "in der das 'denkende Ich', losgelöst von allen seinen vitalen Unterlagen, auf den 'Leib' wie auf einen beliebigen Gegenstand .. herabblickt" sondern auch die Struktur bürgerlicher Moral. "Der Dualismus von 'Denken' und 'Sinnlichkeit', der Ausfall der sie verbindenden Sphäre von Leidenschaft und tiefer Gemütsbewegung ist überall und auch hier ein echt bürgerliches Phänomen."[161] In dem von Scheler gesehenen Zusammenhang zwischen der christlich-bürgerlichen "Zurückdämmung der erotischen Triebe" und der "Seelenstruktur des modernen Wirtschaftsmenschen"[162] zeigt sich die durchgehend gesellschafts- und kapitalismuskritische Spitze einer nicht-bürgerlichen, christlichen Glücksethik.[163]

Ein Moment dieser Glücksethik läßt sich abschließend durch folgenden Gedanken Schelers erläutern. Der arbeits- und pflichtorientierten Lebensform in der modernen Ethik stellt Scheler nämlich die evangelische Lebensform gegenüber, die gerade "eine Steigerung der Lebensfunktionen und darunter auch eine Steigerung der Genußfähigkeit zum Ziele hatte"[164].

Man stelle sich den Religionsunterricht vor, in dem Lebenssteigerung und Genußfähigkeit nicht nur allgemeine, sondern christlich begründete Erziehungsziele sind! Würden darin nicht Freude, Heil, Menschenfreundlichkeit anschaulich und kultivierbar, wie sie Jesus unter Menschen hat ausbreiten wollen?

Doch scheint heute wie noch zu Schelers Zeiten zu gelten: "Auch hier ist das Ressentiment gegen die höhere Genußfähigkeit und Genußkunst, der Haß und Neid gegen das reichere Leben, das immer auch eine reichere Genußfähigkeit ist, das treibende Motiv des modernen Arbeits- und Nützlichkeitsmenschen" - und, so wäre zu fragen: treibendes Motiv christlicher Moralität im Banne der Ressentiment-Moral?

3.4 Traditionalismus als Verdunkelung der Freiheit in Gesellschaft und Kirche

> "Die patriarchalisch-autoritativen Gesellschaften sind durch eine 'patrizentrische' Gefühlsstruktur charakterisiert. Der Mensch dieser Gesellschaft fühlt keinen unbedingten Anspruch auf Liebe und Sympathie. Er glaubt vielmehr, nur dann und insofern ein Recht auf Glück und Liebe zu haben, als er die Forderungen der väterlichen Autorität erfüllt"
>
> E. Fromm in "Autorität und Familie"

Mit diesem Titel verbindet sich der Vorschlag, den glücks- und freiheitsverdrängenden Tendenzen kirchlicher Moral im Rahmen einer kurzen theologie- und kirchengeschichtlichen Betrachtung nachzugehen.

Im Zusammenhang des Versuchs, Pathologie als Hamartiologie zu deuten, d.h. die die Menschen krankmachenden Phänomene pathologischer Religion als Erscheinungen kirchlicher Sündigkeit zu erklären, war bereits von jenem lebenserhaltenden Prinzip der "ecclesia semper reformanda" die Rede. Verliert es seine stimulierende Wirksamkeit oder geht es gar für einige Zeit verloren, drohen Theologie und Kirche zu versteinern. Lebendige Religiosität verkommt dann zu neutralisierter Religion

Nicht nur in den Reformansätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern auch in vielfältigen "Bewegungen" der Kirchengeschichte hat die Dynamik dieses Prinzips die stets drohenden Erstarrungen institutioneller Kirchlichkeit immer wieder durchschlagen.

Unter dem Anspruch ständiger Reformbereitschaft, d.h. unter dem Anspruch des Muts und der Fähigkeit

gegen historische und institutionelle Verzerrungen der Kirche ihr immer wieder eine neue Zukunft zu eröffnen in der Rückbesinnung auf ihren Ursprung unter den Herausforderungen der jeweiligen Gegenwart, unter diesem Anspruch standen insbesondere die Geschichte des Mönchtums, der "Ketzer"-Bewegungen, der Reformkonzilien (Pisa 1409, Konstanz 1414-1418, Basel 1431-1449) und die im späten Mittelalter immer eindringlicher erhobene Forderung nach Erneuerung der Kirche, die sich dann in der Reformation theologisch und politisch Ausdruck verschafft hat.

Freilich hat gerade die Reformation im Katholizismus starke gegenreformatorische Kräfte auf den Plan gerufen, unter deren Einfluß die Kirche sich immer mehr zur ecclesia semper conservanda entwickelte. Gegenreformation, Gegenaufklärung, Romantik und Neuscholastik haben den Grundsatz permanenter Erneuerungsbedürftigkeit der Kirche zunehmend verdunkelt.

"Man darf nicht vergessen, daß die moderne Strukturierung der Kirche ihren Ursprung in der Restaurationsperiode des 19. Jahrhunderts hat, ein Phänomen, das man als Gegenrevolution bezeichnen kann im Hinblick auf die Französische Revolution von 1789. Die innere Struktur der Kirche, die offizielle Theologie wie ihre Stellung innerhalb der Gemeinschaft sind weit und breit von einem antirevolutionären Prozeß beherrscht, der im 1. Vatikanischen Konzil seinen Höhepunkt erreicht hat."[165]

Ohne Zweifel haben sich beide Kirchen in den Einflußbereich ausgesprochen restaurativer gesellschaftlicher und politischer Traditionen ziehen lassen, solcher Traditionen, "die sich als Anti-

traditionen zur Freiheits- und Aufklärungsgeschichte"[166] in Europa herausgebildet hatten. In diesem Zusammenhang ist im Blick auf die katholische Kirche in erster Linie der französische Traditionalismus (mit seinen parallelen Strömungen in ganz Europa in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts) und die Epoche der Restauration in Deutschland zu nennen, die zur Verdunkelung und Verschleppung der modernen Freiheitsgeschichte maßgeblich beigetragen haben. Um die "makropathologischen" Spätwirkungen, die die unter seinen Einfluß geratene Kirche heute noch zeitigt, ein wenig genauer in den Blick zu rücken, scheint es sinnvoll, einige durchgehende Strukturmomente an der restaurativen Theorie und Praxis des Traditionalismus - ohne Anspruch auf Vollständigkeit - zu benennen. Denn erst auf diesem Hintergrund wird deutlich, weswegen heute von den Symptomen einer gefährlichen Sektenmentalität der Kirchen die Rede sein kann.

> Die Epoche der Restauration hat ihren Namen von dem mehrbändigen Werk des Staatsrechtlers K.L. von Haller (1768-1854), das den Titel trägt "Restauration der Staatswissenschaften oder Theorie des natürlich-geselligen Zustandes der Chimäre des künstlich-bürgerlichen Zustandes entgegengesetzt" (erschienen in den Jahren 1816-1834).
>
> Mit dieser "Chimäre" des künstlich-bürgerlichen Zustandes ist die in der Französischen Revolution proklamierte Demokratie gemeint, gegen die sich die Versuche eines J. de Maistre (1773-1821), L.G.A. de Bonald und des Engländers E. Burke (1729-1797) richteten, gegen alle revolutionären Tendenzen die Ideale eines traditionsgebundenen Staatsdenkens mit Hilfe theologischer Argumentationen zu erneuern.

Die Grundthese der Theorie der Gegenrevolution richtet sich gegen die aufgeklärt-bürgerliche Konstruktion von Staat und Gesellschaft aus dem vernünftigen Willen der Menschen.

Wenn die genannten Traditionalisten in ihren Gesellschaftstheorien für gewachsene Gemeinschaftsstrukturen und gegen die Möglichkeit rationaler Gesellschaftskonstruktion plädieren, dann verrät sich in dieser Übertragung von Organismus-Modellen auf die Gesellschaft ein an die griechische Kosmos-Vorstellung erinnerndes, an Phänomenen der Natur orientiertes, also organologisches Staatsverständnis.

Die Konsequenz: Die Gesellschaftliche Ordnung entspricht der natürlichen Ordnung - und diese beiden wiederum der göttlichen Ordnung. So kann de Maistre sagen: "La société n'est point l'ouvrage de l'homme, mais le résultat immédiat de la volonté du Créateur qui a voulu que l'homme fût ce qu'il a toujours et partout été."[167)]

Gewinnt so der Staat göttliche Autorität als Gegenschlag gegen die Rousseausche "Vertragstheorie" und gegen die Verknüpfung von Staat und Gesellschaft mit den Kategorien der Vernunft (Hegel) dann wird letztlich jede Autorität, jedes bestehende Herrschaftssystem von der Notwendigkeit einer Rechtfertigung vor der Einsicht und den Bedürfnissen der Individuen befreit.

Kernmotive des Traditionalismus sind daher die naturalistische Begründung und irrationale Verabsolutierung der Autorität, ineins damit die Diffamierung kritischer Vernunft und das absolute Verwerfen jedes Versuchs, gegebene Herrschaftsordnungen zu verändern, zu revolutionieren. (Die Französische Revolution erscheint nach einem Wort von F. Gentz als das "Urverbrechen".)[168)]

In der Lehre von der "infaillibilité du souverain" unterstellt die traditionalistische Theorie einen direkten Zusammenhang zwischen der Omnipotenz und der omnipotenten Souveränität des staatlichen (bzw. kirchlichen) Machthabers.[169)]

Das ständige Pochen auf die "Natur" des Menschen, des Staates und bestehender Ordnungen führt auf die besondere, für den hier verfolgten Zusammenhang höchst interessante Anthropologie zurück, die der Theorie der Gegenrevolution zugrunde liegt. Darin bildet die Erbsündenlehre ein entscheidendes und aufschlußreiches Bestandstück.

"Es ist ein von Haß und Verachtung", wie H.Marcuse in seiner "Studie über Autorität und Familie" sagt, "aber auch von Weltklugheit und Macht gezeichnetes Bild des Menschen: der von Gott abgefallene Mensch als ein böses, feiges, plumpes, halbblindes Tier, das, auf sich selbst gestellt, nur Schmutz und Unordnung zustande bringt, das im Grunde nur beherrscht und geleitet sein will und für das totale Abhängigkeit schließlich noch das Beste ist"[170)].

Die "natürliche" Bösartigkeit des sündigen Menschen steht in enger Korrespondenz zu seiner "natürlichen" Schwäche und Unfähigkeit, selbst vernünftig zu handeln. Eine ideologisch verwendete Erbsündenlehre, totale Diffamierung individueller und kommunikativer Vernunft, Anti-Rationalismus als Instrument des Klassenkampfes bilden hier in Verbindung mit der romantischen Neu-Entdeckung der Geschichte als "premier maître en politique" und der Verabsolutierung göttlich sanktionierter Autorität einen gefährlichen Zirkelschluß. Die infralapsarische Gebrochenheit

des Menschen prädestiniert ihn für die totale Abhängigkeit von einigen erwählten "souverains", erfordert geradezu herrschende Autoritäten.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die traditionalistische Konzeption der erbsündigen Schwäche der Menschen gewinnt ihre typische gesellschaftspolitische Funktion darin, daß sie im Rahmen einer gegenrevolutionären und insofern antiemanzipatorischen Massenherrschungslehre als Abhängigkeit stiftender und Autorität erzeugender Faktor auftritt.

In der Theorie des Traditionalismus werden Autoritätsgläubigkeit, Patriotismus, irrationaler Glaube, Religion und Tradition als die wesentlichen moralischen und gesellschaftlichen Tugenden des Menschen gefeiert. Der Respekt vor dem Bestehenden - vor bestehenden Herrschaftsordnungen wie geltenden Moralen - entwickelt sich zur psychischen Basis der Gesellschaft.

Wir wollen an dieser Stelle den Faden der Gesamtüberlegung von neuem aufnehmen und fragen, welchen Sinn diese ausholenden Überlegungen im Zusammenhang einer emanzipatorischen Glücksmoral haben. Unter der Rücksicht, daß wir hier zunächst die historisch wirksamen Tendenzen zur Verdrängung der an Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sowie Glück orientierten Mentalität in Gesellschaft und Kirche namhaft zu machen versuchen, möchte ich den Zusammenhang zwischen Traditionalismus und kirchlichen Denk- und Handlungsmustern heute vor allem auf folgenden drei Linien sehen:

Erstens hat die Rezeption des Traditionalismus die katholische Kirche in eine anhaltende Krise angesichts des Anspruchs moderner Freiheitsgeschichte geführt; die Auswirkungen sind in vielen Bereichen spürbar, nicht zuletzt im Selbstverständnis kirchlicher Autorität, kirchlich propagierter Moral und kirchlich gewünschtem Religionsunterricht.

Zweitens markiert die traditionalistische Theorie ein grundsätzlich theologisches Problem: das Problem der Vermittlung von Vernunft und Geschichte, von Kritik und Tradition - das gegenwärtig in der Figur "gefährlicher Erinnerung" eine philosophisch und theologisch angemessene Fassung gefunden hat.

Schließlich bedeutet der Traditionalismus eine Herausforderung an die Konzeption und das Selbstverständnis der gegenwärtigen politischen Theologie. Denn eine politische Theologie im ausdrücklichen Sinne ist im neuzeitlichen Christentum[171] erstmals von den Theoretikern der Restaurationszeit entworfen worden - allerdings in Gestalt einer restaurativ-reaktionären politischen Theologie. Die Frage kann lauten: Welche Tradition führt die neuere politische Theologie von Vertretern beider Konfessionen fort, gesehen auf dem Hintergrund der politischen Theologie der Restaurationszeit?

3.4.1 Politisierte erbsündige Natur, Vaterautorität und Sektenmentalität als Spuren des Traditionalismus in der gegenwärtigen Kirche

Im Blick auf die politisch-reaktionäre Funktion der tragitionalistischen Erbündenlehre gilt das Urteil Adornos, wonach die Verzweiflung und Empörung über Unterdrückung, Gewalt und die wachsende Gleichgültigkeit der Menschen hierüber moralischer seien als "jene abscheuliche Zurüstung der theologischen Lehre von der Erbsünde, die Verderbtheit der Menschennatur legitimiere Herrschaft, das radikal Böse das Böse"[172].

In der herrschaftssichernden Politisierung der Erbsündenlehre liegt ebenso wie in den neuesten Erklärungsversuchen des Bösen (z.B. durch die Verhaltensforschung, K. Lorenz) die Gefahr der faktischen Verharmlosung und Verflüchtigung des Phänomens der Sünde, des Bösen und Negativen im Leben des Einzelnen wie in der Gesellschaft und in der Politik. Immer wieder erhebt sich die entscheidende Frage, ob die Theoreme zum Verständnis des Bösen es durch die Annahme eines naturhaften Aggressionstriebes, also durch naturalistische Verdinglichung zum "sogenannten" Bösen nicht eher verharmlosen, dadurch faktische Aggressionen wie Krieg und Unrecht eher verstehend als kritisierend[173] - oder ob die Erklärungsversuche des Bösen Anhaltspunkte bieten, die Gegenstrategien ermöglichen und für den Kampf gegen bestimmtes Unrecht fruchtbar gemacht werden können. Die Annahme, daß das Böse und Aggressive im Menschen wesentlich durch die gesellschaftlichen Verhältnisse verursacht, daß destruktive Anlagen durch schlechte Konventionen entscheidend verstärkt und stabilisiert würden, bedeutet ja keine Rückkehr

zum Rousseauschen Optimismus, der Mensch sei von Natur aus gut - welche Ansicht schon Kant mit Recht "bloß eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau" nannte und eine "heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen und in unseren Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat"[174].

Ob nun der Mensch von Natur aus gut oder böse programmiert oder durch eine Art "Parlament der Instinkte"[175] zu beidem fähig sei - immer enthält der Rekurs auf die "Natur" und "Natürlichkeit" menschlichen Verhaltens höchst weitreichende moralische und gesellschaftspolitische Implikationen sowie entsprechende Konsequenzen.

Wir mußten bei diesem Gedanken solange verweilen, um im Zusammenhang der die Kirche so nachhaltig prägenden traditionalistischen Theorie und Praxis zunächst den Problemansatz herauszuarbeiten. Er stellt sich auf dem Hintergrund des Gesagten so dar:

Im Streit um die "wahre" Natur des Menschen können sich das Konzept von der mühsam domestizierten bestia humana ebenso wie die Rousseausche Gegenthese vom friedlichen Naturzustande nur scheinargumentativ auf die "Natur schlechthin" berufen.

Natur begegnet immer als historisch geprägte und gesellschaftlich vermittelte Natur-Vorstellung, als immer schon ästhetisch angeschaute, geistig begriffene oder naturwissenschaftlich angeeignete Natur. Das ist das eine.

Das andere ist das Phänomen, daß "die Natur" des Menschen immer wieder zum Politikum gemacht wird,

insofern das biologisch Naturhafte zur theoretischen Stütze für das moralisch "Natürliche" und gesellschaftlich Wünschbare erhoben wird.

Repressive wie emanzipatorische Moralen und Gesellschaftsformationen ziehen ihre Legitimation aus bestimmten Grundannahmen über die verderbte bzw. gute Natur des Menschen. So unterscheidet H. Schelsky mit Recht einen "sozial-moralischen Natur-Begriff der Natürlichkeit" von einem "kritisch-diagnostischen Natur-Begriff der modernen Wissenschaft"[176].

Theologie und Kirche haben sich traditionell einseitig dem sozial-moralischen Naturbegriff der im Grunde bösen Natürlichkeit geöffnet. Diese Tendenz schlägt anschaulich auf dem Gebiet durch, das seit je mit der Ur-Sünde in engen Zusammenhang gebracht worden ist: Die Geschlechtsnatur des Menschen sei, so argumentieren Theologen gern, durch den Sündenfall in ihrer ursprünglichen Integrität nicht mehr vorzufinden, sondern denaturiert. Bezeichnenderweise geht die spezifische Verbindung von Erbsünde und Sexualität vor allem auf Augustinus zurück. Die zeitgeschichtlich vermittelte Herkunft seiner Ideen aus Stoa und Neuplatonismus sowie deren Auswirkungen auf die kirchliche Moralgeschichte sind hinreichend aufgedeckt.[177] Chr. Rohde-Dachser hat erst jüngst überzeugend nachgewiesen, welche Rolle "Natur" und "Natürlichkeit" als Legitimationsgrundlage normativer Ordnungen besonders in der restriktiven katholischen Populärmoral spielen.[178]

Die moderne Einsicht in die geschichtliche Vermitteltheit und Veränderbarkeit der Natur wird auch für die vorliegende Arbeit leitend sein.

Ob und wieweit die Verwendung des kritisch-diagnostischen Natur-Begriffs zur Kritik der repressiven Ordnungsethiken sich eignet und welche Bedeutung die Entdeckung der befreienden Kräfte der Natur für die moralische Befreiung des Individuums wie für den Aufbau einer freieren Gesellschaftsordnung hat - das müssen die Ausführungen vor allem des vierten Teils dieser Arbeit zeigen, nicht zuletzt das Theorem von der "emanzipatorischen Sinnlichkeit". Auf jeden Fall hat die hier angezielte Glücksethik darin ihre kritische Spitze, daß es darum geht, die Malumstruktur menschlicher Existenz ein Stück weit zurückzudrängen, sie progressiv zu "entübeln", um den Weg zu einer schöpferisch-humaneren Daseinsbewältigung im Licht biblischer Heilsverheißung ein wenig weiter freizulegen.

Neben der Funktionalisierung und Politisierung einer schiefen Erbsündentheologie sind es noch weitere, nicht weniger verhängnisvolle Denk- und Handlungsmuster, in denen sich der Traditionalismus im Sinne einer Absperrung möglicher Freiheit und Vernunft in der Kirche auswirkt. Vor allem J.B. Metz hat darauf aufmerksam gemacht, daß der französische Traditionalismus zwar in seinem dogmatischen Gehalt -besonders in der Diffamierung der Vernunft- von der Kirche verworfen worden ist. Das praktizierte Selbstverständnis kirchlicher Autorität weise indes "sehr bedenkliche Parallelen zu den politischen Souveränitäts-, Autoritäts- und Verfassungstheorien dieses Traditionalismus auf"[179].

Obwohl die Kirche freiheitsbezeugend, freiheitsermöglichend und insofern emanzipativ sprechen

und handeln könnte, weil sie Überlieferungen bewahrt und je neu aktualisierend erinnert, in denen das Interesse an Freiheit zuerst entstand und die sich als Bedingungen von anschaulichem, bestimmtem Freiheitswissen erweisen - obwohl also die Kirche in der memoria Jesu zu konkreter Freiheit veranlassen und sich als "Institution gesellschaftskritischer Freiheit" darstellen könnte, hat sich "das praktische Selbstverständnis kirchlicher Autorität zu einseitig gegen die neuzeitliche Freiheitsgeschichte gebildet"[180].

Metz nennt als hervorstechende traditionalistische Erscheinungen in der gegenwärtigen Theologie und Kirche die als Leitbild geltenden Autoritäts- und Gehorsamsvorstellungen sowie eine eigentümliche Sektenmentalität, die dort droht, wo sich die Kirche dem Anspruch und den Herausforderungen des neuzeitlichen Emanzipationsprozesses nicht stellt.

Die leitbildliche Orientierung der Kirche an der Vaterautorität ist zunächst durch jene gesellschaftlichen und technischen Prozesse in eine Krise geraten, die die fraglose Geltung der Väterkultur mitsamt dem an sie geknüpften Konservativismus mehr und mehr funktionslos gemacht haben. In der Weltauslegung einer ungebrochen patriarchalen Gesellschaft "ist das Macht-Ohnmacht-Verhältnis zwischen Vater und Sohn, Gott und Mensch, Herrscher und Beherrschten das 'natürliche' Ordnungsprinzip"[181].

Wir fanden dies in der Autoritätstheorie des Traditionalismus in voller Klarheit ausgebildet; offensichtlich nur aufgrund der Fortwirkung traditionalistischer Handlungsmuster kann Görres zu dem lapidaren Urteil kommen, katholisches Christen-

tum sei autoritär, in der katholischen Überlieferung stünde an zentraler Stelle der Gehorsamsgedanke, unter dessen Deckmantel man häufig "eine komplette Infantilisierung und Regression" in eine Kleinkindhaltung finde. Als klassische Formulierung dieser Denkart kann der von M. Weber festgehaltene Ausspruch des Abgeordneten Mallinckrodt im Reichstag gelten: "Die Gewissensfreiheit des Katholiken besteht darin, dem Papst gehorchen zu dürfen"[182].

So unersetzlich das primäre Vaterbild als Identifikationshilfe und Vertrauenserfahrung für ein Kind in individualpsychologischer Hinsicht ist und bleiben wird[183]: Die makrosoziologische Entwicklung unserer Gesellschaft ist "durch ein Erstarken der Bewußtseinsleistungen gekennzeichnet, die das Macht-Ohnmacht-Verhältnis relativieren, etwa in kritischer Einsicht"[184].

Nach der Väterkultur treten wir damit in die Phase der "Selbstverantwortung unter 'Brüdern'", und die Gesellschaft wandelt sich von einer patriarchalischen Lebensordnung in eine sich geschwisterlich strukturierende Formation.

"Das ist", sagt A. Mitscherlich an gleicher Stelle "der immanente Gehalt der Aufklärung."

Nicht wenige Theologen mögen an diesem Punkt der Überlegung darauf aufmerksam machen, daß gegen den emanzipatorischen Umschlag der Vätergesellschaft in eine Brüdergesellschaft immerhin die christliche Rede vom Vater-Gott kritisch erinnert werden muß, wie auch die Tatsache, daß Jesus gerade im Gehorsam vorbildlich war, ja im Gehorsam bis zum Tode am Kreuz.

Damit kommt eine Argumentation ins Spiel, an deren kritischer Auflösung sich allerdings auch zeigen läßt, wie gefährlich es ist, biblische Redeweisen hermeneutisch verantwortungslos mit heute gängigen Sprachformeln und deren Konnotationen einfach zu identifizieren.

Wer Jesus einfach mit den Worten der Väter weitersagt, bemerkt D. Sölle in ihrer glänzenden Studie über "Phantasie und Gehorsam" treffend, der "manipuliert ihn, weil er mit den Worten der Väter zugleich die Welt der Väter zu bewahren versucht und damit die gegenwärtige Welt von diesem Christus fernhält, ob er will oder nicht"[185].

Seit immer deutlicher wird, welch verhängnisvolle Wirkungen die christliche Gehorsamserziehung für die Vorbereitung des Faschismus in Deutschland und für faschistoide Einstellungen überhaupt gezeitigt hat, wird man derselben Theologin darin recht geben müssen, daß man von Gehorsam in der theologischen Unschuld des Begriffes unmöglich weiterhin reden darf.[186]

Im Rahmen einer Hermeneutik der Folgen, einer Verstehensbemühung also, die die "Wirkungsgeschichte" eines Begriffs ebenso in Rechnung stellt wie die nötige Verschmelzung des einen Begriff haltenden Horizontes[187], wird zur christlichen Rede vom Gehorsam Jesu gegenüber seinem "Vater" mindestens dies zu sagen sein:

Erstens ist Gehorsam eine formale, eine Sekundärtugend (C. Amery) im Sinne einer Technik des Verhaltens, das erst in der Beziehung zu der Sache, der man folgt, inhaltliche Füllung und Kontur

gewinnt. Jesus ist nicht den Ordnungen dieser Welt gehorsam gewesen (den "Elementen dieser Welt", vgl. Gal 4,3. 9; Kol 2,1. 20; 2 Petr 3,10 12; Hebr 5,12), sondern blieb sich und dem Vater gehorsam in der permanenten Veränderung dieser Welt auf den neuen Himmel und die neue Erde hin (2 Petr 3,13; apk 21,1 f.).

Für dieses versachlichte und befreite Verständnis von Gehorsam schlägt D. Sölle "Phantasie" als "deutlicheres Grundwort" vor oder "Spontaneität": "Solche Spontaneität stiftet zu neuer Freiheit an; Menschen, die in diesem Kreislauf aufwachsen, werden nicht dazu erzogen, sich in die Ordnung einzufügen, sondern die Freiheit zu lernen"[188].

Diese Auslegung des Gehorsams Jesu läßt zweitens auch seine Rede vom Vater in anderem als dem gewohnten Licht erscheinen. Üblicherweise wird dieser Gottesname in ungebrochener Analogie zu unserer natürlichen Vatererfahrung und Vatervorstellung ausgelegt und veranschaulicht. Dennoch kann das primäre Vaterbild keineswegs den fraglosen kategorialen Rahmen für das Verständnis der christlichen Rede vom Vater-Gott abgeben. Zum einen hat - wie gezeigt - der Aufgang der vaterlosen Gesellschaft zum Verlust der Symbolkraft des Vaterbildes geführt. Zum anderen sperrt sich auch der neutestamentliche Befund gegen eine allzu naive Auslegung.

So polemisiert z.B. das matthäische Logion (bei dem es sich wahrscheinlich um ein authentisches Jesuswort handelt): "Auch mit 'Vater' redet hier auf Erden niemanden an, denn nur ein einziger ist euer Vater: der im Himmel" (Mt 23,9) "gegen eine patriarchalische Auslegung jeglicher religiöser Autorität und weist einen unvermittelten Zusammenhang zwischen 'irdischer' und 'himmlischer' Vaterschaft ab"[189].

In der Botschaft Jesu ist die stets eschatologisch eingerahmte Vateraussage "gerade nicht verstanden als die religiöse Überhöhung und Sanktionierung der vorgegebenen herrschaftlichen, sozialen und politischen Ordnungen, schon gar nicht einer patriarchalischen Verfassung, sondern als die Macht einer vorbehaltlosen Liebe, die alle menschlichen Analogien zerbricht". Diese Erfahrung Gottes und seiner "Herrschaft", die zum "Verlassen", ja zum "Hassen" von Vater und Mutter führen kann (vgl. Mk 1,20 par. und Lk 12,51-53; 14,26), geschieht primär im Kontext geschichtlicher Freiheitserfahrung. Jesus selbst, so führt J.B. Metz seinen Interpretationsansatz zu Ende, "bildet die natürliche Erfahrung zur geschichtlichen Freiheitserfahrung um; er emanzipiert unsere religiösen Erfahrungen von den Vorstellungen eines uns fraglos umgebenden 'natürlichen' Ordnungszusammenhangs" und läßt den Gottesnamen nicht als "ein Beschwichtigungswort für ein anonymes Schicksal" oder als religiöse Sanktionierung patriarchalischer Autoritäten gelten

Diese Überlegungen zwingen zu einem Abbau der traditionalistischen Vaterautoritätsvorstellungen im praktischen Selbstverständnis kirchlicher Autorität und zum Aufbau einer Zeugnisautorität im Sinne einer "ethischen Autorität".

"Nicht das Image des Vaters, sondern das des Zeugen ... müssen für das Verständnis kirchlicher Autorität leitbildlich wirksam sein."[191)]

Davon ist die Kirche noch weit entfernt. Vor allem in ihrer institutionellen Verfaßtheit -der organisatorischen und juristischen etwa- ist sie von Impulsen moderner Freiheitsgeschichte unberührt

geblieben. Demokratisierungsversuche werden mit einer versteiften ekklesiologischen Gegenideologie abgewehrt. Zeichen zunehmender Sektenmentalität?

Im Rückblick erscheint auch der von Mitscherlich emphatisch ausgearbeitete Umschlag von der Vätergesellschaft in eine geschwisterlich strukturierte Brüdergesellschaft Gleichberechtigter so unneutestamentlich nicht. Im Gegenteil: Da nur einer unser aller Vater und Meister ist, sind wir untereinander Brüder (Mt 23,8). Die Erfahrung Gottes als des Vaters im NT hat eine eigentümliche, kritische Irritationswirkung auf alle "irdischen" Vatererfahrungen und deren soziopolitische Prolongationen. Sie erscheinen durchkreuzt, relativiert, fast "aufgehoben" in einer universellen Brüderlichkeit und Gleichheit der Söhne und Kinder Gottes untereinander.

Die genuine christliche Gotteserfahrung wird daher deutlich und greifbar vor allem im Blick auf ihre Folgen: Gott zieht sozusagen alle Vaterschaften an sich und befreit die Menschen dadurch zu Brüdern.[192] Um es in Anlehnung an einen Choralvers zu sagen: Wo die Güte und die Liebe und die Freiheit und die Brüderlichkeit - da ist Gott!

Gleichwohl scheint die jesuanische Gotteserfahrung der befreienden Liebe in der Christentumsgeschichte sehr bald verblaßt zu sein.

Die Entwicklung neuer Praxen und Handlungsmodelle in kritisch-schöpferischer Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte dürfte der Kirche im Schatten des Traditionalismus allerdings ebenso schwerfallen wie die Abwehr jener Gefahren, die J.B. Metz unter dem Begriff der "Sektenmentalität" zusammenfaßt.[193]

Als erstes allgemeines Symptom dieser Sektenmentalität nennt Metz "die Verwchslung der Ungleichzeitigkeit kirchlicher Lebensformen mit der Unzeitgemäßheit der christlichen Botschaft"[194].

Der Begriff der Ungleichzeitigkeit stammt aus der marxistischen Philosophie[195] und bedeutet, sehr vereinfacht, daß zwischen dem realen, gesellschaftlichen Sein der Menschen und ihrem Bewußtsein eine Diskrepanz, ein Widerspruch, besteht. Man lebt und denkt nicht gleichzeitig mit seiner Zeit, sondern steht und reagiert im Vorgestern und wehrt sich gegen das, was heute an der Zeit ist, in einem "rebellisch schiefen" Widerspruch der "gestauten Wut"[196].

Da Religion und Kirche in ihren Anschauungen, Lebensformen und Strukturen häufig ungleichzeitig zu den wirklichen Problemen und Strukturformen unserer neuzeitlichen Gesellschaft leben, sagt J.B. Metz, kann man die wirkliche "Unzeitgemäßheit" der christlichen Botschaft, d.h. das Befremdende, das Provozierende und Herausfordernde der Verkündigung gar nicht mehr spüren. "Diese Ungleichzeitigkeit aber macht es vielen Menschen immer schwerer, sich von der kirchlichen Verkündigung inmitten ihres Lebens, ihrer Ängste und Hoffnungen angesprochen zu fühlen."

Die Kirche schrumpft zur "kleinen Herde", wird zur vermauerten Sekte.

Im Zusammenhang dieses eigentümlichen Schwundes an kritischer Assimilationskraft der Kirche kritisiert J.B. Metz als weiteres Sektensymptom "eine wachsende Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit, neue Er-

fahrungen zu machen" und sie "für das Selbstverständnis von Glaube, Kirche und Theologie zu berücksichtigen". In der hier angezeigten Gefahr verrät sich zum einen die traditionalistische Hochschätzung des Geschichtlichen als einer absoluten Macht, der gegenüber das "Neue" immer schon Sünde ist; daß die Kirche in solch unkritischer Traditionsverhaftung gerade ihre genuine Tradition verliert, erhellt aus dem Vergleich mit dem Alten und Neuen Testament.

Dort erscheint die Ausrichtung auf das "Neue" - den neuen Bund, den neuen Himmel und die neue Erde - geradezu als die alle Einzelverheißungen sammelnde und konzentrierende Kraft.

Zum anderen können wir hier einen Gedanken aufnehmen und sozialpsychologisch weiterführen, der im Zusammenhang des Angstsyndroms schon begegnet ist. Während Hoffnung fie psychologische Korrespondenz zu der biologischen Offenheit der menschlichen Natur ist, wie A. Mitscherlich sagt, sind psychische Abwehrhaltungen, etwa in Form von automatisierten Denkhemmungen und Vorurteilsfixierungen, als kollektiv-neurotische Kompensationsversuche gegen frühe traumatische Schädigungen anzusehen. Seine These, die den von Metz erörterten Gefahrenzusammenhang sozialpsychologisch beleuchtet, lautet: "Diese Verschlossenheit gegen abweichende Erfahrungen ist das Anzeichen für die Fortdauer infantiler Abwehrhaltungen gegen die Realität."[197)]

Wenn A. Mitscherlich ferner darauf hinweist, daß solche Abwehrhaltungen nur dort ihre unheilvolle Festigkeit erlangen, "wo harte, verständnislose

Repression das Triebleben überhaupt treffen, wo also humane Freundlichkeit Aug in Auge, Haut an Haut etwas Unbekanntes oder rasch Verwischbares bleiben"[198], dann lenkt er die Aufmerksamkeit auf das alte Problem der psychischen Verfassungen zölibatärer Kleriker, die bis heute die für alle Christen geltenden Moralstandards vor - und festschreiben.

Angesichts dieser und noch weiterer Anzeichen wachsender Sektenmentalität bedeutet es nach Metz "keine geringe pastorale Aufgabe", eine "Kultur der Freiheit", eine Konvention der Mündigkeit in der Kirche zu entfalten, um "von der emphatischen endlich zur verfaßten Freiheit in der Kirche zu kommen"[199].

3.4.2 Zum Problem von Vernunft und Geschichte: Die kritische Funktion des Traditionalismus

Der unter diesem Titel angezielte Sachverhalt läßt sich einleitend vielleicht mit einer interessanten Argumentation M. Webers veranschaulichen. Der Gegner, mit welchem der "Geist" des Kapitalismus in erster Linie zu ringen hatte, "blieb jene Art des Empfindens und der Gebarung, die man als Traditionalismus bezeichnen kann". Weber umschreibt als traditionalistische Wirtschaftsgesinnung: "der Mensch will 'von Natur' nicht Geld und mehr Geld verdienen, sondern einfach leben, so leben, wie er zu leben gewohnt ist, und soviel erwerben, wie dazu erforderlich ist."

Überraschend zeigt sich im Traditionalismus unter ökonomischem Aspekt eine überaus modern anmutende kapitalismus-kritische Pointe: Der Traditionalismus kennt die Wirtschaftsform der Bedürfnisdekkung. Das kapitalistische Prinzip der Profitmaximierung stieß daher nach M. Weber auf den unendlich zähen Widerstand dieses Leitmotivs präkapitalistischer wirtschaftlicher Arbeit - eines Motivs, das die von modernen Marxisten favorisierten ökonomischen Vorstellungen vorwegnimmt.[199a)]

Soweit die Argumentation M. Webers zur einleitenden Illustrierung.

In der Stilisierung bestehender Autoritäten, vorab des monarchischen Staates und der Kirche, sowie der "gewachsenen" Geschichte und der Tradition schlechthin zu irrational abgeschirmten

Letztinstanzen gottgewollter, natürlicher Ordnung haben wir die eine, verhängnisvolle, ihre Schatten bis in die heutige Wirklichkeit werfende Seite des Traditionalismus kennengelernt.

Den Versuch der Traditionalisten, zur Sicherung eines durch die Französische Revolution in ihren Grundfesten erschütterten politischen, kirchlichen und allgemein weltanschaulichen Ordnungsgefüges theologische Argumente ins Feld zu führen, wird man auf der anderen Seite aber auch begreifen müssen als Korrektiv gegen die Gefahr revolutionärer Verdrängung von geschichtlicher Tradition und gegen das rein vernünftige Machen von Geschichte.

Wir können als Problemthese formulieren:

Es gibt einen Unterschied zwischen einem restaurativen Traditionalismus als hymnisch-überhöhender Rechtfertigung des Bestehenden und einem eher kritischen Traditionalismus als einer Theorie zur Wiederherstellung verlorener Kontinuität durch den Rückgriff auf anfordernde Tradition.

Diese zweite Variante traditionalistisch-politischer Theorie und Theologie verriete - damals wie in ihrer heutigen Gestalt - ihren Rang nicht zuletzt in dem Gespür für das notwendige geschichtlich-restitutive Element, das jede Theologie wie auch jede Gesellschaft im ganzen bewahren müssen.

In dieser kritischen Perspektive signalisiert das Phänomen des Traditionalismus ein Problem, wofür wir auch heute noch keine alternativen Lösungen haben, sondern allenfalls das Ziel genauer angeben können: Transparenz moralischen und politischen Handelns in einer aufgeklärten Gesellschaft!

Typische Lösungsbemühungen, etwa im politischen Bereich, zielen zunehmend auf eine Art technologischer Rationalisierung von Politik, d.h. auf die Überführung von Politik in Administration und Auflösung von Handlungsproblemen in analytisch zugängliche Sachprobleme.

Welchen Topos aber hat darin Geschichte?

Neuzeitliche Politik ist antitraditionalistisch in emanzipatorischem Interesse: Die Frage bleibt nur, ob freiheitssichernde Politik sich binden muß an bestimmte geschichtliche Überlieferung - oder doch auch möglich ist allein auf dem Boden argumentierender Vernunft.

Übertragen auf den ethischen Bereich: Können wir ethische Imperative gewinnen durch Bewahrung traditionaler Normen oder eher durch vernünftigen Diskurs über das, was jetzt und heute frommt?

Garantieren also -so ist zu fragen- geschichtlich überkommene Ordnungsmuster oder die Anstrengung der Vernunft humane Existenz in einer sich emanzipierenden Gesellschaft?

Zu einer solchen Überspitzung der Problemstellung hat offenbar die traditionalistische Überhöhung der Geschichte beigetragen, ausgespielt gegen die "geschichtslose" Revolution; der neuzeitliche Emanzipationsprozeß wird dabei nur negativ als Loslösung von traditional haltenden Bindungen gedeutet. Für H. Marcuse hat die Entdeckung der Geschichte als "premier maître en politique" im Traditionalismus bis zur Existenzphilosophie "rein reaktionären Charakter: das Geschichtliche wird als solches, ohne Rücksicht auf seinen materiellen Inhalt,

zur absoluten Macht, die den Menschen bedingungslos dem Bestehenden als schon immer Gewesenem, als Dauerndem unterwirft"[200]. Auf solchem Hintergrund erscheint das Neue: Emanzipation und Revolution leicht als Sünde gegen die Geschichte.

Auf der Suche nach verbindlicher Handlungsorientierung wird man den Weg zwischen autoritärem Traditionalismus und einem Radikalismus revolutionärer Vernunft gehen müssen.

Angesichts der Ambivalenz von Vernunft, angesichts der Möglichkeit kollektiver "Verfinsterung der Vernunft" (M. Horkheimer) und des Fehlens einer Kriteriologie für die Vernünftigkeit der Vernunft wird Handlungsorientierung stets auf die Geschichte angewiesen bleiben, d.h. in unserem Zusammenhange: auf christliche Tradition.

Wer daraus freilich den Schluß zieht, daß eben doch nur eine traditionale und paternale Gesellschaft Geschichts- und Überlieferungsgewissen und darin normativen Halt verbürge, der verallgemeinert einen bestimmten, nämlich den traditionalistisch-romantischen Geschichtsbegriff. Ausgelassen oder doch unterschätzt wird darin die Möglichkeit einer kritisch-fakultativen Aneignung von Überlieferungswissen unter der Leitsonde fortschreitender Emanzipation der "Brüder".

Das heißt in kurzer Charakterisierung: Auch eine von bestimmter Tradition sich emanzipierende Gesellschaft und Vernunft weiß diesen Prozeß als einen geschichtlich bedingten und vermittelten; insofern ist der Standpunkt der Geschichte überhaupt vorausgesetzt. Handlungsorientierung erfolgt allerdings nicht mehr naiv im Rückgriff auf die

jeweils herrschende Tradition und ihre normative Kraft, sondern durch Diskussion der am Handeln beteiligten Subjekte über jene Normen, Verfahren und Ziele, die als problemlösende anerkannt und neu tradiert werden sollen.

Die kritische Selektion der einen oder anderen Tradition bleibt unabnehmbare Aufgabe der Subjekte, der Rückgriff auf Geschichte fakultativ.

Der Gegensatz von kritisch-emanzipatorischer Vernunft und sinnstiftender Tradition ist in dieser Kontrastierung ein Scheingegensatz. Als strenger Verfechter eines kritischen Rationalismus wird z.B. H. Albert nicht müde, darauf hinzuweisen, daß der Kritizismus bis auf die Vorsokratiker rückführbar ist und insofern selbst Tradition hat (oder ist).

Die Tradition der kritischen Prüfung von Traditionen heißt eine Einstellung kultivieren, die nicht auf rigide Bewahrung, sondern auf Bewährung im Lichte kritisch prüfender Vernunft aus ist.

"Eine Einstellung", so formuliert H. Albert diesen Ansatz, "die auf bloße Bewahrung zielt, kann einer Haltung Platz machen, die auf Bewährung Wert legt und nur das Bewährte zu bewahren wünscht."[201)]

Die revolutionäre Verneinung der Vergangenheit und die restaurative Verneinung der Gegenwart sind in dieser Figur überwunden auf ein Verhalten hin, das das Gute der Herkunft als Orientierung für die Zukunft rettet.

Der hier erörterte Zusammenhang von Tradition und Vernunft hat nicht zuletzt deswegen so große Bedeutung für eine theologische Ethik, weil gerade das Christentum eine "Meta-Tradition" (im Sinne

H. Alberts) ist, in der die Problemlösungen früherer Generationen - in der Form geoffenbarter Wahrheit - die Funktion unbefragbarer Legitimation für gegenwärtige Handlungsorientierung gewinnen.

Angesichts der höchst ambivalenten Wirkungsgeschichte des Christentums haben wir allen Anlaß, christlich inspirierte Vernunft zur Unterscheidung rein bewahrender und sich neu bewährender Überlieferung einzusetzen. Wer das tut, huldigt keineswegs der Traditionslosigkeit, sondern handelt im Sinne einer der ältesten Traditionen abendländischer Geschichte: der Tradition kritischen Denkens.

Diese hat sich nicht zuletzt in dem Wort des Apostels Paulus Ausdruck verschafft: "Prüfet alles, das Gute behaltet" (1 Thess 5,21).

Auf diesem Hintergrund und unter den besonderen Herausforderungen neuzeitlicher Geschichte wird christliche Überlieferung durchaus interpretierbar und verstehbar als Tradition einer ursprünglichen Freiheitsgeschichte der Menschen durch Gott in Jesus Christus.

3.4.3 Der Sieg der Vernunft über das Glück und die Wiederkehr des Verdrängten als "gefährliche Erinnerung"

> "Oder ... sollte es krankhaft sein, mit Vergangenem sich zu belasten, während der gesunde und realistische Mensch in der Gegenwart und ihren praktischen Zwekken aufgeht? Das zöge die Moral aus jenem 'Und ist so gut, als wär' es nicht gewesen', das von Goethe stammt, aber, an entscheidender Stelle des Faust, vom Teufel gesprochen wird, um dessen innerstes Prinzip zu enthüllen, die Zerstörung von Erinnerung."
>
> Th. W. Adorno

Der Vernunft beizuspringen und für kritischen Rationalismus zu plädieren, ist legitim immer dann, wenn Tradition, Geschichte und Irrationalität zu Mächten werden, die den lebendigen Menschen unterwerfen und bedrohen. Die Situation ändert sich, sobald Vernunft selbst in Form technologischer Rationalität ihr irrationales Gesicht zeigt.

Reformation und Aufklärung hatten emanzipatorische Ideen entworfen, die Französische Revolution hatte sie durchsetzen und ihnen welthistorische Geltung verschaffen wollen; Gegenrevolution, Restauration und Romantik führten einen neuen Gegenschlag im Sinne der Diffamierung der Vernunft und zur Stabilisierung traditionaler Autorität.

Man kann den deutschen Idealismus insofern als Theorie der Französischen Revolution definieren, als Kant, Fichte, Schelling und vor allem Hegel ihre philosophischen Systeme weitgehend als Antwort auf die aus Frankreich kommende Herausforderung geschrieben haben, Staat und Gesellschaft auf einer vernünftigen Basis neu zu organisieren.

Die Ideen der Französischen Revolution kehren daher im innersten Kern der idealistischen Systeme wieder und konvergieren in der emphatischen Herausstellung der Begriffe "Freiheit" und "Vernunft".

Das durch die Französische Revolution gestellte und zugleich nicht gelöste Problem ist die politische Verwirklichung der Freiheit. Hegel nimmt "die Idee der Freiheit auf ... und macht sie zum 'Grundelemente' und zum 'einzigen Stoffe' seiner Philosophie"[202].

In Hegels Augen bestand die entscheidende Wende, die durch die Französische Revolution herbeigeführt worden war, in der Proklamierung der Idee, die gegebene Realität den Prinzipien der Vernunft zu unterwerfen und durch die freie und vernünftige Tätigkeit der Menschen eine vernünftige und freie Form der Gesellschaft herzustellen. Sowohl die Philosophen der französischen Aufklärung als auch die deutschen Idealisten "setzten die Vernunft als eine objektive historische Kraft, welche, einmal von den Fesseln des Despotismus befreit, aus der Welt eine Stätte des Fortschritts und Glücks machen würde"[203]

Im Jahre 1795 schreibt Hegel an Schelling: "Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung."[204]

Diese emphatische Proklamation emanzipatorischer Vernunft drückte zugleich das neue Selbstbewußtsein einer aufsteigenden Gesellschaftsklasse aus, nämlich des Bürgertums. Die Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft wird daher auch der Mittelpunkt der politischen Philosophie Hegels. Schon lange, bevor Hegel sie in der "Rechtsphilosophie" auf den Begriff bringt, geht ihm auf, daß "das Geschichtliche der Revolution und des ganzen Zeitalters und

aller ihrer Probleme das Aufkommen der modernen industriellen bürgerlichen Arbeitsgesellschaft ist"[205].

So notwendig und reizvoll es wäre, den Zusammenhang von Französischer Revolution und der politischen Philosophie Hegels weiter und genauer auszuarbeiten, so unumgänglich ist die Konzentration auf nur eine, für den hier verfolgten Zusammenhang allerdings entscheidende Entwicklungstendenz.

Der Anstoß, die Gesellschaft zu einer Ordnung der Vernunft und der Freiheit zu entwickeln, erfährt in Deutschland auf der einen, in Frankreich und England auf der anderen Seite sehr verschiedene Formen der Verwirklichung.

> Während in England und Frankreich ein mächtiges und reiches, in den Städten konzentriertes Bürgertum den Feudalismus völlig vernichtet hatte, war der Feudaladel in Deutschland im wesentlichen in seiner privilegierten Form erhalten geblieben. Die zahlenmäßige Schwäche und die geringe Konzentration machte es dem deutschen Bürgertum daher unmöglich, "jene politische Machtstellung zu erringen, deren sich die englische Bourgeoisie seit 1688 erfreut und die französische Bourgeoisie 1789 erobert hat" 206). Zwar hatte sich die deutsche Philosophie, "dieses kompliziertesteste, gleichzeitig aber zuverlässigste Thermometer der Entwicklung des deutschen Geistes, auf die Seite der deutschen Bourgeoisie gestellt, als nämlich Hegel in seiner 'Philosophie des Rechts' die konstitutionelle Monarchie als die höchste, vollkommenste Regierungsform bezeichnete" 207).
>
> Hegel kündigte somit, wie F. Engels in seiner gedrängten Skizze fortfährt, den bevorstehenden Aufstieg des deutschen Bürgertums an, das zur politischen Bewegung aber erst vom Jahre 1840 an wurde, als nämlich "die preußische Bourgeoisie an die Spitze der Bewegung der deutschen Bourgeoisie trat" 208).

Zu Engels' Analyse, die als Artikelserie mit Marx' Unterschrift von Oktober 1851 bis Oktober 1852 in der "New-York Daily Tribune" veröffentlicht wurde, stehen in krassem Gegensatz, was die Rolle Hegels betrifft, die "Vorlesungen über Hegel und seine Zeit" von R. Haym (Berlin 1857). Darin wird Hegel für schuldig befunden, als "philosophischer Dictator über Deutschland" die Philosophie zur "wissenschaftlichen Behausung des Geistes preußischer Restauration" gemacht, dem "politischen Conservatismus, Quietismus und Optimismus" die "absolute Formel" gegeben und sich dadurch in den Dienst der wissenschaftlich formulierten Rechtfertigung des Karlsbader Polizeisystems und der Demagogenverfolgung" gestellt zu haben. 209)

Diese reaktionäre Auslegung von Hegels "Rechtsphilosophie" durch R. Haym wurde besonders von K.R. Popper (Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, zuerst London 1945) fortgeführt, der Hegels Philosophie als Bindeglied zwischen dem platonischen und dem modernen Faschismus deutet ("Hegelianism is the renaissance of tribalism".) Aber gerade das Aufkommen des Faschismus hat für H. Marcuse ("Vernunft und Revolution") eine Neuinterpretation der Hegelschen Philosophie notwendig gemacht. J. Ritter urteilt, daß neben Lorenz von Stein nur Marx und Engels um die epochale Bedeutung Hegelschen Denkens gewußt haben, und hält es für eine paradoxe Situation, daß die Erschließung der größten politischen Philosophie bürgerlicher Provenienz heute von denen ausgeht, die zu ihren weltgeschichtlichen Gegenspielern geworden sind. 210)

Auf diesem historischen Hintergrund läßt sich sehr verkürzt sagen, daß die konkrete Anstrengung, eine vernünftige Ordnung der Gesellschaft herzustellen, durch die restaurativen politischen Verhältnisse in Deutschland bedingt, weitgehend ins Denken verlegt und auf die philosophische Ebene verlagert wurde; die idealistische Philosophie schickte sich an, im wesentlichen die Begriffe von Vernunft und Freiheit auszuarbeiten.

In England und Frankreich dagegen fanden die Freiheitsideen der Revolution vor allem in den Prozessen des industriellen Kapitalismus konkrete Realisierung. Verwirklichung der Vernunft hieß

Ausweitung und Befreiung der Industrie. "Eine sich ausweitende industrielle Produktion schien in der Lage, alle notwendigen Mittel herbeizuschaffen, um die menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Daher feierte zur gleichen Zeit, als Hegel sein System ausarbeitete, Saint-Simon in Frankreich die Industrie begeistert als die einzige Macht, die die Menschheit zu einer freien und vernünftigen Gesellschaft führen könnte. Der ökonomische Prozeß erschien als die Grundlage der Vernunft."[211)]

Später haben in genau dieser Sicht Ökonomen und Soziologen wie W. Sombart und M. Weber das Prinzip des Traditionalismus den feudalen Gesellschaften zugeordnet und das der Rationalität den bürgerlichen, worauf auch Adorno hinweist. Damit kommt das hier interessierende Problem in den Blick.

Während Hegels Begriff der Vernunft noch eine deutlich kritische und polemische Spitze hatte angesichts der höchst unvernünftigen und deshalb eigentlich gar nicht "wirklichen" gesellschaftlichen und politischen Realitäten, verkommt Vernunft im Fortschritt der sich entwickelnden und ausweitenden Industriegesellschaften zur puren Rationalität des technologischen Prozesses. Vernunft spaltet sich sozusagen auf in die eine Form historisch-kritischer Vernunft und in die andere, heute herrschende Form operationeller, instrumenteller, technologischer und administrativer Rationalität.

Diesen Umschlag der Vernunft von einer kritisch-aufklärerischen in eine technologisch-unterwerfende haben vor allem Vertreter der Frankfurter Schule in ihrer Kritischen Theorie der Gesellschaft immer wieder als "Dialektik der Aufklärung" analysiert.[212] Danach zeigt sich die Ambivalenz des wissenschaftlich-technischen Prozesses darin, daß die stets

wirksamer werdende Naturbeherrschung gerade auch die Begriffe und Instrumente zur stets wirksamer werdenden Herrschaft des Menschen über den Menschen vermittels der Naturbeherrschung geliefert hat. A. Wellmer faßt diesen Gedanken so zusammen: "Das äußere Schicksal, in das die Menschen um der Emanzipation aus ihrer Naturverfallenheit willen sich verstricken mußten, ist zugleich auch ihr inneres Schicksal; ein Schicksal, das die Vernunft durch sich selber erleidet. Am Ende sind die Subjekte, um derentwillen doch die Unterwerfung, Verdinglichung und Entzauberung der Natur begonnen wurde, selbst so unterdrückt, verdinglicht und vor sich selbst entzaubert, daß noch ihre emanzipatorischen Anstrengungen in ihr Gegenteil ausschlagen: in die Befestigung jenes Verblendungszusammenhanges in dem sie gefangen sind. Schon mit der Überwindung des animistischen Weltbildes hat jene Dialektik der Aufklärung eingesetzt, die in der kapitalistischen Industriegesellschaft bis zu dem Punkt getrieben ist, an dem 'noch der Mensch vorm Menschen zum Anthropomorphismus wird'."[213)]

Aus diesem eigentümlichen dialektischen Bewegungsgesetz früherer und moderner Aufklärung resultieren zwei für unseren Zusammenhang wichtige Konsequenzen.

Einmal begründet technologische Rationalität nicht die Logik der Freiheit, sondern die Logik der Herrschaft - gegen jede Hegelsche Vernunft. "Heute verewigt und erweitert sich Herrschaft nicht nur vermittels der Technologie, sondern als Technologie", die wiederum der politischen Macht "die große Legitimation" liefert. Für H. Marcuse bedeutet daher technologische Rationalität auch "die große Rationalisierung der Unfreiheit des Menschen

und beweist die 'technische' Unmöglichkeit, autonom zu sein, sein Leben selbst zu bestimmen". Diese Unfreiheit ist politisch unanschaulich und erscheint sozusagen "vernünftig" als "Unterwerfung unter den technischen Apparat", der doch Nutzen abwirft. Die Verkümmerung der Vernunft zu technologischer, herrschaftsstabilisierender Rationalität ermöglicht auf rationale Weise eine totalitäre Gesellschaft.[214)]

Statt aus der Welt eine Stätte humanen Fortschritts und größtmöglichen Glücks zu machen, hat Vernunft in der Form operationeller Rationalität das konkrete Glück des Individuums wie der Gesellschaft im ganzen besiegt. Zu diesem Ergebnis hat sowohl der ökonomische Prozeß beigetragen, worin die französischen und englischen Aufklärer sich die Vernunft verwirklichen sahen, als auch die emphatische Betonung der Vernunft in der idealistischen Ethik. Wie bereits angedeutet, wurden im deutschen Idealismus die emanzipatorischen Ideen der Französischen Revolution, angesichts der konkreten Knechtung des Individuums und der restaurativ-reaktionären politischen Umstände in Deutschland, nur theoretisch, auf der philosophischen Ebene ausgearbeitet und statt in die gesellschaftliche Wirklichkeit nur in die autonome Innerlichkeit der Person projiziert; so konnte wenigstens die moralische Person Würde und Autonomie bewahren, wozu sie seit der Reformation berufen war. So wurde die unbedingte Freiheit der Person zum Maß des "höchsten Gutes". Diese idealistische Freiheit aber ging mit faktischer gesellschaftlicher Unfreiheit und konkretem Unglück einher, war also rein abstrakt und wurde programmatisch vom Glück getrennt, "das immer mehr den Charakter der vernunftlosen, körperlichen Befriedigung, des bloßen Genusses und daher der Minderwertigkeit annimmt"[215)].

So konnte nach Kant die Vernunft sich nie überreden lassen, "daß ... eines Menschen Existenz an sich einen Wert habe, welcher bloß lebt, um zu genießen ...".

So bringt bereits die idealistische Ethik den Sieg einer disziplinierten, selbstgenügsamen, verinnerlichten Vernunft über das konkrete, sinnlich erfahrbare Glück einer möglichst großen Zahl aus den Begriff und kündigt darin "die harte Seite des Disziplinierungsprozesses der modernen Gesellschaft" an.

Während für den antiken Eudämonismus das höchste Gut wirklich auch das höchste Glück sein sollte und der Hedonismus immer die Glücksforderung gegenüber jeder Idealisierung des Unglücks wenigstens theoretisch festgehalten hat, wird im deutschen Idealismus die faktische Unfreiheit ontologisiert und für unabdingbar erklärt. Es wird gar nicht versucht, das Glück zum Zielpunkt der vernünftigen Reorganisation der Gesellschaft und der Politik zu erklären, vielmehr wird aus der Not gesellschaftlich-politischer Unfreiheit die Tugend abstrakter Freiheit gemacht und darin der Hedonismus samt seinem gesellschaftlichen Potential vom Freiheitsbegriff her abgelehnt.[216)]

Der Sieg der repressiv modifizierten Vernunft über das Glück ist die eine Konsequenz aus der Dialektik der Aufklärung, worin sich zeigt, daß die stillschweigende Voraussetzung, Vernunft stünde in steter Korrespondenz mit Revolution, ein Dogma ist, das vom Gang der modernen Geschichte nicht gestützt wird.

Eine <u>zweite Konsequenz</u> ist, daß technologische Rationalität das freie Vermögen geschichtlicher

Vernunft schmälert, wenn nicht völlig verdrängt und jener Eindimensionalität herrschenden Bewußtseins in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft Vorschub leistet, die H. Marcuse feinsinnig analysiert hat.

Auf die damit verbundene "totale Ablösung von der bisherigen Geschichte" - Schelsky deutete sie mit Fug als moralisch-ideologischen Rückstoß der technisch-wissenschaftlichen Selbstproduktion des Menschen und als Dokumentation seiner modernen Selbst entfremdung[217] - hat schon sehr früh Th.W. Adorno aufmerksam gemacht, indem er vom "Schrumpfen des Bewußtseins historischer Kontinuität in Deutschland" als "einem Symptom gesellschaftlicher Schwächung des Ichs" und vom "Verdacht des Geschichtsverlustes" spricht, einer Entwicklung, die sich für ihn mit der "bekannten Geschichtsfremdheit des amerikanischen Bewußtseins" deckt.[218]

Das "Schreckbild einer Menschheit ohne Erinnerung" ist "kein bloßes Verfallsprodukt, ... sondern es ist mit der Fortschrittlichkeit des bürgerlichen Prinzips notwendig verknüpft".

> Präzise und anschaulich zugleich referiert Adorno den Zusammenhang zwischen der Verdrängung geschichtlicher Erinnerung und dem bürgerlich-kapitalistischen Tauschprinzip:
>
> "Die bürgerliche Gesellschaft sieht universal unter dem Gesetz des Tauschs, des 'Gleich um Gleich' von Rechnungen, die aufgehen, und bei denen eigentlich nichts zurückbleibt. Tausch ist dem eigenen Wesen nach etwas Zeitloses, so wie ratio selber, wie die Operationen der Mathematik ihrer reinen Form nach das Moment von Zeit aus sich ausscheiden. So verschwindet denn auch die konkrete Zeit aus der industriellen Produktion. Diese verläuft immer mehr in identischen und stoßweisen, potentiell gleichzeitigen Zyklen und bedarf kaum mehr der

aufgespeicherten Erfahrung. Ökonomen und Soziologen wie Werner Sombart und Max Weber haben das Prinzip des Traditionalismus den feudalen Gesellschaftsformen zugeordnet und das der Rationalität den bürgerlichen. Das sagt aber nicht weniger, als daß Erinnerung, Zeit, Gedächtnis von der fortschreitenden bürgerlichen Gesellschaft selber als eine Art irrationaler Rest liquidiert werden, ähnlich wie die fortschreitende Rationalisierung der industriellen Produktionsverfahren mit anderen Resten des Handwerklichen auch Kategorien wie die der Lehrzeit, also des sich Erwerbens von Erfahrung, reduziert. Wenn die Menschheit der Erinnerung sich entäußert und sich kurzatmig erschöpft in der Anpassung ans je Gegenwärtige, so spiegelt sich darin ein objektives Entwicklungsgesetz."

Gegen die Unterdrückung der Geschichte als Verdrängung der eigenen Vergangenheit der Gesellschaft und ihrer Zukunft insoweit, "als diese Zukunft an die qualitativen Änderungen, die Negation der Gegenwart appelliert"; gegen die Abriegelung des Politischen, des Universums der Rede, der Logik des Protests im Horizont instrumenteller Rationalität als dem Zauberkreis eindimensionalen Bewußtseins hat H. Marcuse die produktive, ja subversive Kraft geschichtsmächtiger Erinnerung reklamiert:

"Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der 'Vermittlung', die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangene Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück. Beide werden wieder lebendig, aber während jener in der Wirklichkeit in stets neuen Formen wiederkehrt, bleibt diese eine Hoffnung. Und in den persönlichen Begebenheiten,

die im individuellen Gedächtnis neu erstehen, setzen sich die Ängste und Sehnsüchte der Menschheit durch - das Allgemeine im Besonderen. Die Geschichte ist es, die die Erinnerung bewahrt, aber auch sie unterliegt der totalitären Gewalt des verhaltensmäßigen Universums." (H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 117-118).

Im Begriff der Erinnerung glaubt H. Marcuse eine Kategorie gefunden zu haben, die zwischen Vernunft und Geschichte in der Weise "vermittelt", daß die in unserer geschichtslosen Welt der Wissenschaft und Technik zu technologischer Rationalität geronnene Vernunft wieder zu jener Gestalt der Vernunft aufgesprengt werden kann, die als Freiheit praktisch werden und das Glück aller befördern will. Die Erinnerungskategorie bietet sich als neuer Rahmen an, in dem die Frage nach dem Praktischwerden von Vernunft als Freiheit und Glück im Medium erinnerter Geschichte bzw. Geschichten neu aufgegriffen und vorangetrieben werden kann.

Die Einsicht, daß "die wiederentdeckte Vergangenheit" für die Gegenwart "kritische Maßstäbe" liefere, daß "die Wiederherstellung des Erinnerungsvermögens" Hand in Hand gehe "mit der Wiederherstellung des erkennenden Gehalts der Phantasie", trägt Marcuse zunächst in einem psychoanalytischen Bezugsrahmen vor.[219)]

Seine Auseinandersetzung mit S. Freuds "Realitätsprinzip" führt ihn auf die "verborgene Tendenz in der Psychoanalyse": Das Erinnerungsvermögen als entscheidender Modus des Erkennens in der Psychoanalyse ist mehr als eine bloße therapeutische Methode. Die therapeutische Rolle des Gedächtnisses stammt vielmehr aus dem grundsätzlichen Wahrheits-

gehalt des Erinnerungsvermögens. Das Gedächtnis kann Versprechungen, Möglichkeiten, Verheißungen aufbewahren, die vom zivilisierten Individuum und einer verwissenschaftlichten Gesellschaft zwar verleugnet oder gar verdammt werden, "die aber in seiner dämmerigen Frühe einmal erfüllt worden waren und niemals ganz dem Vergessen anheimfielen"[220].

Das herrschende Realitätsprinzip schränkt die Erinnerungs- und Erkennensfunktion des Gedächtnisses -des individuellen Kindheits- und des kollektiven Menschheitsgedächtnisses- ein und ineins damit ihr "Verhaftetsein an frühere Glückserlebnisse", das den Wunsch nach ihrer bewußten Wiederholung lebendig hält. Die psychoanalytische Befreiung dieses Erinnerungsvermögens wirft die "realitätsgerechte" Vernunfthaltung unterdrückter Individuen über den Haufen. "Während das Erkennen dem Wiedererkennen weicht, beginnen die verbotenen Bilder und Impulse der Kindheit von der Wahrheit zu reden, die die Vernunft ableugnet. Die Regression übernimmt eine progressive Funktion."[221]

Das bedeutet, daß diese Erinnerung nicht wie in einigen abgeleiteten Weisen eine rein versöhnlerische Tendenz zeigt. So etwa, wenn Erwachsene ihre Kindheit und Jugend in einen verklärenden Schein tauchen oder wenn Kriegskameraden am Stammtisch von ihren bestandenen Abenteuern erzählen - dabei alle Ängste und Wirrnisse, alle Nöte und tödlichen Gefahren ausblendend.

"Die Befreiung der Vergangenheit endet nicht in der Versöhnung mit der Gegenwart. Die Orientierung an der Vergangenheit strebt nach einer Orientierung an der Zukunft." So wie M. Proust -Hölderlin ähnlich- das Ineinander von Vergangenheit und Gegen-

wart in der Erinnerung herzustellen dem Dichter als Aufgabe zuweist[222], erhebt H. Marcuse die "recherche du temps perdu" zum "Vehikel künftiger Befreiung"[223].

Indem H. Marcuse den Begriff der Erinnerung aus dem psychoanalytischen Bezugsrahmen heraus weiterentwickelt und ihn als kritischen Maßstab für die Veränderung der Gesellschaft anwendet, gerät er ihm zum grundsätzlichen Postulat und zur geschichtsphilosophischen Kategorie.[224] Das große traumatische Ereignis in der menschlichen Entwicklung - sowohl in der Entwicklung der menschlichen Art (in der Phylogenese) als auch in der des einzelnen Menschen (in der Ontogenese) ist die Ersetzung des Lustprinzips (Freiheit, Glück, Bedürfniserfüllung) durch das Realitätsprinzip (Ordnung, Leistung, Pflicht, Verzicht, Herrschaft). In der Erinnerung ereignet sich die "Wiederkehr des Verdrängten", die -wie H. Marcuse urteilt- "die unterirdische, tabuierte Geschichte der Kultur speist".

Während der Fluß der Zeit vergeßlich macht gegenüber einer besseren Vergangenheit als Verheißung einer besseren Zukunit, so daß nur die verlorenen Paradiese als wahre Paradiese erscheinen, ist angesichts dieser Ergebung in die Zeit "die Wiedereinsetzung der Erinnerung in ihr Recht als Mittel der Befreiung eine der edelsten Aufgaben des Denkens"[225].

> Die Wiederentdeckung der Kategorie "Erinnerung" ist sowohl für gegenwärtiges Philosophieren als auch für jede gesellschaftskritische Theologie von großer Bedeutung. Erinnerung kann in zweifacher Hinsicht als Grundbegriff gelten: Einmal thematisiert Erinnerung den Vermittlungszusammenhang von Vernunft und Geschichte, von Kritik und Tradition - und mußte von daher im Gange der hier vorgetragenen Reflexion notwen-

dig ins Spiel kommen. Zum anderen konvergieren im Erinnerungsbegriff Grundzüge der griechischen Philosophie - vorab der Platonischen Anamnesislehre - und der jüdisch-christlichen Denktradition mit ihrer eschatologischen memoria als Verheißung von Erlösung und Befreiung des Menschen: Die Wirkungsgeschichte beider Traditionsstränge des Erinnerungsverständnisses findet in Hegels "Phänomenologie des Geistes" jene neuzeitliche Vermittlung, die bis heute alle weiteren Ausarbeitungen des Begriffs prägt.

Nicht ohne die Hegelsche Vermittlung läßt sich das Erinnerungsthema im Umkreis der hermeneutischen Philosophie begreifen. Gegen die im Historismus zur Theorie erhobene Erinnerungs- und Geschichtslosigkeit unserer technologisch geprägten Lebenswelt hatten schon Lebensphilosophen wie Dilthey, Nietzsche und Bergson am Leitfaden der Erinnerung geschichtliche Kontinuität zu retten versucht. So sieht M. Scheler in der Erinnerung den "Anfang der Freiheit von der dunklen Gewalt des erinnerten Seins und Geschehens", insofern "die gewußte Geschichte uns frei macht von der Macht der gelebten Geschichte"; so feiert Scheler die Geschichtswissenschaft als "die Befreierin von der historischen Determination" 226).

Ähnlich begreift J. Ritter die Geisteswissenschaften als das Organ, in welchem die moderne Gesellschaft ihre Geschichtslosigkeit kompensiert, während Gadamers Analyse des hermeneutischen Bewußtseins "dem Wollen des Menschen ... aus der Wahrheit des Erinnerns etwas entgegensetzen (möchte): das immer noch und immer wieder Wirkliche" 227).

Neben diesem hermeneutischen Gebrauch von Erinnerung, wie er in exemplarischer Form auch noch bei Kierkegaard (Wiederholung als Erinnerung nach vorn) und in der Existentialontologie M. Heideggers begegnet, gewinnt die Kategorie der Erinnerung erhöhte Bedeutung im Kontext jener Aufklärungstheorien, die sich in der Tradition der praktischen Philosophie Kants sowie der Ideologiekritik marxistischer und psychoanalytischer Prägung als praktisch-kritische Philosophien der Geschichte und Gesellschaft verstehen und in der sog. Frankfurter Schule ihre profiliertesten Vertreter gefunden haben.

Ein detaillierter Aufriß des Problemfeldes, in dem das Erinnerungstheorem gegenwärtig in Philosophie und Theologie ausgearbeitet wird, kann im Rahmen dieser Skizze nicht geleistet werden. 228) Gleichwohl verdient eine bisher nicht genannte geistesgeschichtliche Linie Beachtung, die auf die Art und Weise, wie Erinnerung in dieser Arbeit thematisiert wird, größten Einfluß ausübt.

Während nämlich, von Hegel ausgehend, der geschichtsphilosophische Sinn der Kategorie "Erinnerung" bis in die gegenwärtige Diskussion reicht, wirkt auf der anderen Seite auch ein von Schelling geprägtes naturphilosophisches Moment in den Erörterungen des Erinnerungsbegriffs bis heute nach. Erinnerung wird für Schelling insofern zentral, als er die idealistische Vernunft als das versteht, was die noch unbewußten "Potenzstufen" der Natur übersteigt. So kann er im Blick auf Plato formulieren: "Alles Philosophieren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur." 229)

Schellings "transzendentales Gedächtnis" der Vernunft kehrt verwandelt, nämlich seines metaphysischen Charakters entkleidet, im Bezugsrahmen der Psychoanalyse Freuds wieder. Nach Freud beruht unser Charakter weitgehend auf den "Erinnerungsspuren" der Eindrücke, die wir in frühester Jugend erfahren haben und unbewußt in uns tragen. Es kommt zu neurotischen Erkrankungen, wenn Verdrängungen in Form unbewußter Erinnerungslücken das normale Maß überschreiten. "Alles pathogene Unbewußte in Bewußtes umzusetzen" oder "alle Erinnerungslücken des Kranken auszufüllen, seine Amnesien aufzuheben" kann daher als Aufgabe psychoanalytischer Behandlung formuliert werden. 230)

Nicht allein H. Marcuse wendet den psychoanalytischen Begriff der Erinnerung zum kritischen Maßstab für die Veränderung der Gesellschaft um. Auch E. Bloch hält trotz seiner Ablehnung der metaphysischen Tradition der Anamnesis von Plato bis Hegel, also "contra Bann und Anamnesis", im Namen des utopischen Veränderungswillens an einer Kategorie der Erinnerung fest, die im denkdenden Subjekt Vergangenheit und Zukunft verbindet. Für Bloch kann "die Kraft des Erinnerns, gar die Lust, lernend hinter den Vorhang des Gewesenen zu blicken", durchaus "dem Blick nach vorwärts"

dienen, und so begleitet sie alle utopischen Geschichtsphilosophien insofern, als sie zum "Vorwärtsgehen als Rückgang in den Grund" 231) wird auf eine universale "Resurrektion der Natur" hin.

So mündet das Erinnerungstheorem nicht zufällig in jenen philosophischen Kontext, worin die Befreiung des Menschen mit der Befreiung der Natur zusammengedacht wird und wofür Marx an jener "ins Blaue greifende(n) Stelle" 232) der Pariser Manuskripte die Fernziel-Losung ausgibt: Naturalisierung des Menschen, Humanisierung der Natur.

In kritischer Assimilation des Marcuseschen Erinnerungstheorems hat neben H.R. Schlette vor allem J. B. Metz die "memoria-These" entfaltet als Ausdrucksform christlichen Glaubens heute und seiner Freiheitshoffnung, als jenes gefährlich-befreiende Gedächtnis, das Christentum als Religion der Freiheit und Gott als "Liebhaber der Freiheit" (A. Görres) erfahren läßt, das schließlich auch die kirchliche Autorität zwingen könnte, sich neu zu verstehen und zu bewähren "als öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den 'Systemen' unserer sog. emanzipatorischen Gesellschaft"[233].

Doch wo kann das eschatologische Freiheitsgedächtnis der Christen lebendig werden? Wo könnten Christen zur Ausbreitung persönlicher und gesellschafts kritischer Freiheit am meisten beitragen? Wo bestimmte "Plausibilitätsstrukturen" (P.L. Berger) unserer Gesellschaft als "Verblendungszusammenhänge" (K. Marx) durchschauen, andere Prozesse individueller und allgemeiner Emanzipation hingegen kritisch fördern?

Es ist füglich zu bezweifeln, daß Christen dieser Mentalität heute schon mit der Kirche rechnen können. Die Prozesse der Aufklärung, der Mündigkeit und öffentlicher Emanzipation sind nicht - wie J.B. Metz emphatisch unterstellen möchte - "innerkirchlich angebahnt", sondern werden von den verschiedensten Zentren und Gruppen in der Gesellschaft, nicht selten von "kognitiven Minderheiten"[234] höchst differenzierter Provenienz getragen, die trotz unterschiedlicher Motivierung das gemeinsame Ziel einer "Kultur der Freiheit" fördern wollen. Der Religionspädagoge wird nicht zuletzt eine Chance in den relativen Freiräumen unserer Bildungsinstitutionen sehen und dort in Kooperation mit allen an emanzipatorischer Erziehung Interessierten christliche Freiheitserinnerung ins Spiel bringen.

Wir waren von der These ausgegangen, der Traditionalismus sei als Verdunkelung konkreter Freiheit eine aktuelle Gefährdung der Kirche heute. Dabei hat der Gang der Überlegung überraschend gezeigt, daß sich neben den unbestreitbar negativen Tendenzen offenbar auch Freiheitsmomente in der traditionalistischen Theorie finden. Denn sie kannte die traditio Dei als Korrektiv gegen das rein vernünftige Machen von Geschichte. Diese aufklärungskritische Tendenz im Traditionalismus darf nicht übersehen, sondern kann heute in eine Kritik an einem linear definierten Fortschritt und an einem allein im Horizont instrumenteller Vernunft produzierten Humanismus überführt werden.

Die leitende Sachfrage, ob zur Kirchen- und Ideologiegeschichte trotz aller Verdunkelungen Freiheitsgeschichte gehört, erhält ihre Anschärfung auf dem Hintergrund moderner Bestreitungsfiguren, in denen -

wie etwa in H. Blumenbergs "Legitimität der Neuzeit" - das Recht der Kirche, sich auf Freiheitstradition zu berufen, abgelehnt und jede Freiheitsoption in der theologischen Tradition als Überbau entlarvt werden. Im Blick auf die genuine Substanz und humanisierende Wirkungsgeschichte des Christentums wird der Theologe ruhig bleiben können angesichts der herausfordernden Frage, ob die faktische europäische Freiheitsgeschichte möglicherweise von ganz anderen als von christlich-kirchlichen Kräften inspiriert und gemacht worden ist; wobei es allerdings schlimm wäre, wenn christliche Freiheit sich lediglich aus dem Gestein des Traditionalismus herausschlagen ließe.

3.4.4 Freiheitserinnerung als Leidenserinnerung (memoria passionis) oder als Glückserinnerung (memoria resurrectionis)?

Der Gang der Reflexion hat gezeigt, daß "Erinnerung" durchaus keine traditionalistisch-reaktionäre Kategorie, sondern eine solche ist, die gegen das Schreckbild einer Menschheit ohne Geschichte und gegen herrschende "Plausibilitätsstrukturen" aus Herkunft Zukunft offenhält und als solche "Erinnerung nach vorn" Züge einer subversiven, gefährlich-befreienden Verheißung an sich trägt.

Wenn auch auf diesem Hintergrund der Erinnerungsvorgang als jenes Medium begriffen ist, in dem geschichtliche Vernunft als Freiheit praktisch werden will, so scheint doch noch nicht hinreichend geklärt, von welcher Qualität des näheren die erinnerte Freiheit ist - oder anders: welche verdrängten Gedächtnisinhalte in der erinnerten Wiederkehr des Verdrängten sich eigentlich freisetzen.

Nach Nietzsche kann es "kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine Gegenwart geben ... ohne Vergeßlichkeit". Das Vergessenkönnen ist ihm "eine Kraft, eine Form der starken Gesundheit" und ein "im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen" im Dienste des Lebens[235] und etwas, "wodurch Glück zum Glücke wird"[236]. Nietzsche beschwört die Tugend des Vergessens als lebensermöglichender Fähigkeit gegen jenen "Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt", und als Kritik einer Kultur im Sinne einer puren "Dekoration des Lebens" und ihrer "Schein-Bedürfnisse"[237]

Nicht von Nachteil, sondern vielmehr von Nutzen ist dagegen erinnerte Historie im Rahmen einer "Kultur als einer neuen und verbesserten Physis". Mitunter verlangt nämlich "dasselbe Leben, das die Vergessenheit braucht, die zeitweilige Vernichtung dieser Vergessenheit" - und solches Erinnern ist "ein gefährlicher, nämlich für das Leben selbst gefährlicher Prozeß", insofern wir dabei gegen das "von alters her Angezogene und Angeborene ... eine neue Gewöhnung, einen neuen Instinkt, eine zweite Natur" anpflanzen.[238)]

So einleuchtend Nietzsche den kritisch-gefährlichen Gebrauch der Historie im Dienste der Ursprünglichkeit des Lebens begründet, so scharf verurteilt er eine Form des Gedächtnisses, worin dem Menschen ein "Gegenvermögen angezüchtet" und eingebrannt werden soll: "Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, wehzutun, bleibt im Gedächtnis."[239)]

Mit Hilfe dieser Art von Gedächtnis hat man Menschen "zur Vernunft gebracht", hat eine asketische Herrschaft über die Affekte begründet und Schuldbewußtsein sowie schlechtes Gewissen auf die Welt gebracht.

In der Anzüchtung eines auf Verpflichtungen, Verträge und Schuldigkeiten ausgerichteten Gedächtnisses sah Nietzsche den Aufgang der kulturellen Moral; er lehnte sie ab wegen ihrer masochistischen Tendenz, "düsterne Sachen" und Pflichten zu erinnern statt Freuden.

Ablehnend resümiert H. Marcuse diese kulturell erzwungene Verbindung des Gedächtnisses mit schlechtem Gewissen, Schuldgefühl und Sünde: "Es ist Elend, Unglücklichsein und Strafdrohung, was im

Gedächtnis haftet, nicht Glück, nicht das Versprechen der Freiheit."[240]

Hegel hatte das Praktischwerden der Vernunft als Freiheit postuliert, sein Reich der Vernunft indessen auf den Grundlagen einer entmündigten, unfreien Gesellschaft konstruiert. Bereits Feuerbach hatte diese idealistische Lösung als illusorisch durchschaut und gegen den Optimismus eines undialektischen Fortschritts der Vernunft an der hartnäckigen Tatsache des Leidens festgehalten als der "natürlichen" Beziehung des lebendigen Subjekts zu seiner objektiven Umgebung: "Dem Denken geht das Leiden voran."[241]

Gegen H. Marcuse und mit Feuerbach (der aus dieser Einsicht allerdings ganz andere Konsequenzen gezogen hat) scheint J.B. Metz Recht zu behalten mit seiner These vom "kognitiven und praktischen Rang des Leidens", daß "Freiheitserinnerung primär Leidenserinnerung" sei.[242]

Diese These gilt es, im folgenden kritisch zu prüfen.

Christlicher Glaube artikuliert sich für Metz als memoria, als gefährlich-befreiende Erinnerung angesichts einer erinnerungslos werdenden, weil von szientifisch-technischer Vernunft geprägten Gesellschaft. Der Satz jedoch, daß die aus kritisch-historischer Vernunft gewonnene Freiheitserinnerung nicht als Glücks-, sondern nur als Leidenserinnerung zur Orientierung für freiheitsbezogenes Handeln werden kann, daß Erinnerung mithin primär als memoria passionis ausgelegt werden muß, ist eine Konsequenz, die erst in dem von Metz vorausgesetzten Kontext verständlich, wenn auch in dieser Einseitigkeit nicht akzeptierbar erscheint.

Die neuzeitliche, weltweit anerkannte Wissenschaftstheorie ist orientiert am Modell des Herrschaftswissens über die Natur, und der Mensch selbst interpretiert sich darin als Herrschaftssubjekt - gegenüber der Natur, aber auch (im Zusammenhang der Dialektik der Aufklärung) gegenüber Menschen. Die von solchem Wissenschaftswissen bestimmten Gesellschaften sind geneigt, Fortschritt mit fortschreitender Naturbeherrschung zu identifizieren und parallel dazu Geschichte als Freiheitsgeschichte in den Kategorien einer Geschichte der Herrschaft bzw. der Herrschenden, der Erfolgreichen und Arrivierten auszulegen. Gegen diesen Wissenschafts- und Geschichts-Darwinismus, der dem Selektionsprinzip "vae victis" folgt und in dem Verhaltensformen wie Freude, Glück, Spiel, Schmerz, Trauer und Leid in ihrem kritischen Rang unterschätzt und ausgeblendet werden, beschwört Metz eine Art Antigeschichte aus dem Gedächtnis des Leidens: "ein Geschichtsverständnis, in dem immer auch die besiegten und zerstörten Alternativen bedacht werden" und "den unterlegenen und verdrängten Hoffnungen und Leiden ein Sinn eingeräumt wird"[243].

Weder soll der in dieser Auffassung hervortretende Respekt vor dem geschichtlich akkumulierten Leiden der Menschheit bestritten werden, noch die Kritik daran, daß das Sinnpotential der Geschichte sich in einer "Geschichte der Sieger" erschöpfe. Das ist durchaus auch der Tenor der "Geschichtsphilosophischen Thesen" W. Benjamins, in deren Rahmen Metz seinen Entwurf einer Antigeschichte aus dem Gedächtnis des Leidens entwickelt.[244] In exponierten Sätzen greift Benjamin dort die "progressiven" Tabus der sich fortwälzenden Industriegesellschaft an: die heiligen Kühe des Fortschritts, der Produktivität, ja der Legalität als im System versteckter Gewalt.

Zur Aufsprengung dieses technokratischen Kontinuums fordert Benjamin die Revolution als den "Tigersprung ins Vergangene", getrieben von Haß und Opferwillen, die beide sich "nähren an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel"[245].

Es hat nun den Anschein, daß Metz die Benjaminsche "Solidarität nach rückwärts" mit dem "Leid der Väter" einseitig ausspielt gegen eine "Solidarität nach vorn" mit dem "Glück der Enkel"[246] und insofern tatsächlich christliches Freiheitsgedächtnis einseitig zum Leidensgedächtnis verkürzt, das Gedächtnis der Auferweckung damit in den Hintergrund treten lassend. Aber gerade aus der memoria resurrectionis nähren sich die Imaginationen einer politischen Glücksethik, die deswegen nicht aufhört, realistisch die Verbindung zum Leid (als einer abschaffbaren Größe) festzuhalten.

In der Verkürzung christlicher memoria zur memoria passionis scheint die Politische Theologie von J.B. Metz die Züge einer systematischen Fesselung durch die Tradition der theologia negativa zu tragen. Ihre unverzichtbar kritische Funktion kommt bei Metz exemplarisch in der Bestimmung zur Geltung, daß die wesentliche Dynamik der Geschichte definiert werden kann als "das Gedächtnis des Leidens als negatives Bewußtsein von künftiger Freiheit und als Stimulans, im Horizont dieser Freiheit leidüberwindend zu handeln"[247]. Wenn indessen die "besiegten und vergessenen Möglichkeiten menschlichen Daseins" nur mit dem charakterisierenden Titel "Tod" resümiert werden, zeigt sich darin eine Tendenz, die schon Nietzsche als masochistisch abgelehnt hat. Eine Bemerkung mit Symbolwert: Gefragt, welche Bedeutung Leiden und Glück für die Vervollkommnung des Menschen haben, ant-

wortet Metz als Vertreter des Katholizismus: "Beschränken wir uns hier auf die Frage nach dem Leide."[248)]

Anders Benjamin. Als bedeutender Vertreter der Kritischen Theorie ist ihm vor allen positiven Zielsetzungen die Negation das erste Positive: "Was der Mensch dem Menschen angetan hat, muß aufhören, radikal aufhören - dann erst und dann allein können die Freiheit und die Gerechtigkeit anfangen."[249)] Trotz der Einsicht, daß die befreite Menschheit nur noch als die radikale Negation des Bestehenden denkbar erscheint (Benjamin schreibt unter der Bedrohung des deutschen Faschismus), bekennt sich der Philosoph z.B. zu Fouriers Idee einer wohlbeschaffenen gesellschaftlichen Arbeit, "die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern"[250)]. Zum befreiten, von der unterdrückenden Gewalt erlösten Menschen gehört die befreite, erlöste Natur - ebenfalls eine im Kontext der Politischen Theologie bisher nicht nachvollziehbare Idee, da Metz im Rahmen eines offensichtlich spätidealistischen Vorstellungsschemas Natur und Geschichte nur als antithetisch-unvermittelt einander gegenüberstellen kann.[251)]

Benjamin hat seine Geschichtstheorie, wonach der Kampf um künftige Befreiung seine Kraft aus dem Blick in die Vergangenheit schöpft, in ein großartiges Bild eingeholt: Der Angelus Novus "hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet", aber ein "Sturm weht vom Paradiese her" und "treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst"[252)].

Diese Unaufhaltsamkeit ist Hoffnung nach vorn. Die Vergangenheit führt zugleich "einen zeitlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird", die in der Vorstellung menschlichen Glücks unveräußerlich mitschwingt.

Die Erkennensfunktion des Gedächtnisses - hatte Marcuse gesagt - liegt in seinem Verhaftetsein an frühere Glückserlebnisse. In Überwindung und progressiver Abschaffung des individuellen und geschichtlich angehäuften Leids muß sich Erinnerung primär auf das Glück richten. Schon für den individuellen Menschen ist die primäre Erfahrung der Realität die Erfahrung einer libidinösen Einheit zwischen Mutter und Kind. Diese narzißtische Phase der individuellen Prägenitalität "erweckt die Erinnerung an die mütterliche Phase der Menschheitsgeschichte"[253].

Beide Erinnerungsspuren bringen eine Zeit zurück, die eine Zeit integraler Identifizierung mit der Umgebung, eine Zeit der Erfüllung, Befriedigung und libidinöser Einsfühlung war. Individuelles und kollektives Gedächtnis erinnern Bilder des Glücks, des Paradieses, der Auferstehung des Fleisches und erregen den Wunsch nach ihrer bewußten Wiederholung nach vorn.

Hier zeigt der Freudsche Libido-Begriff seine progressive, seine utopische Dimension: Er hält an der "unzerstörbaren" Qualität der Kinderwünsche als humaner Leitbilder fest und verteidigt sie gegen alle verdinglichten Vorstellungen und historischen Beschädigungen von Lust, Liebe und Glück.

Das utopische und das gesellschaftskritische Moment kommen zusammen in der berühmten Formulie-

rung Freuds: "Glück ist die nachträgliche Erfüllung eines prähistorischen Wunsches. Darum macht Reichtum so wenig glücklich. Geld war kein Kinderwunsch."

Nicht illusorisch, sondern im selben Maße subversiv dürfte die Forderung sein, die W. Benjamin in einem theologisch-politischen Fragment erhebt: "Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks."[254)]

4. Teil

Systematische Elemente einer christlichen Glücksethik

"Die Einzelpersonen und die Gruppen begehren ein erfülltes und freies Leben, das des Menschen würdig ist, indem sie sich selber alles, was die heutige Welt ihnen so reich darzubieten vermag, dienstbar machen"

Pastoralkonstitution "Gaudium et spes", Nr. 9

Die Darstellung und Kritik des Emanzipationstheorems in Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik hatte die Einsicht D.Stoodts bestätigt, daß die meisten erziehungswissenschaftlichen Emanzipationsbemühungen nicht tief genug ansetzen und nur eine Scheinmündigkeit erzeugen. Den Prozeß von Aufklärung und Emanzipation voranzutreiben, kann weder auf politischer noch auf erzieherischer Ebene nur als kognitives Problem angegangen werden. Vielmehr gewinnt die Forderung Kants neue Aktualität, daß, wer aufgeklärt sein will, zugleich um die Herstellung jener Voraussetzungen kämpfen muß, die einen öffentlichen Gebrauch der Vernunft überhaupt möglich machen.

"Der Marxismus und die Psychoanalyse haben gezeigt, daß der Appell an die Vernunft, die Freiheit und Mündigkeit des Subjekts dann folgenlos bleibt, wenn Bedingungen der Gesellschaft diese Subjekte daran hindern, vernünftig, frei und mündig zu sein."[1)]

Daher hatten die Reflexionen des zweiten und dritten Teils dieser Arbeit ihre leitende Absicht darin, in bestimmten individuellen, institutionellen und kulturellen Merkmalen im Kontext neutralisierter Religion jene absperrenden Moralmuster ausfindig zu machen, die emanzipatorische Sensibilität und Erziehung zur Mündigkeit faktisch blockieren.

Im Blick auf die Ausarbeitung einer emanzipatorischen Glücksethik hatten diese Überlegungen keinen nur vorbereitenden, sondern bereits einen materialiter ausführenden Stellenwert, und dies aus zwei Gründen.

Einmal waren wir davon ausgegangen, daß die konsequente Bearbeitung und Inventarisierung bestimmter defizitärer Modi, die als charakteristisch für Menschen mit neutralisierter religiöser (pathologischer, bürgerlicher, traditionaler usw.) Bindung gelten können, bereits emanzipatorisches Handeln darstellen. Zum anderen hat die Durchmusterung antiemanzipatorischer sowie glücks- und freiheitsverdrängender Wertmuster immer wieder zur Formulierung religionspädagogischer Konsequenzen geführt, die im Rahmen emanzipatorischer Glücksethik als materiale Lernzielkomplexe fungieren können.

Aufgabe des vierten und letzten Teils soll es mithin sein, die bereits eruierten wie die noch zu eruierenden Elemente eines christlichen Eudämonismus zu einem systematischen Konzept zu fügen. Dabei kann es im Bezugsrahmen der Religionspädagogik als einer Verbundwissenschaft nicht darum gehen, das komplexe Material auf eine einfache Theorie zu reduzieren (aus der dann einzelne Lernziele deduziert werden könnten); das Bemühen wird sich vielmehr induktiv darauf richten müssen, jene konvergierenden Theoreme, in denen sich gegenwärtig hedonistische und eudämonistische Tendenzen artikulieren, in dialektische Zuordnung zu bringen und darin der gesuchten Glücksethik ihre groben Strukturen und Konturen zu gewinnen.

Gegenüber möglichen Mißverständnissen sei die streng theologische Fundierung des gesamten 4. Teils noch einmal mit folgenden fünf Argumenten umrissen:

Erstens: Die folgenden Perspektiven christlicher Glücksethik sind Ausfaltungen und Konkretionen jenes in der Einleitung festgelegten Postulats der politischen Theologie, nämlich Ansätze zu einer "Kultur der Freiheit" (J.B. Metz) konstruktiv weiterzuführen und darin christlichem Heilsverständnis unter den Bedingungen neuzeitlicher Freiheitsgeschichte Anschaulichkeit zu geben.

Zweitens: Die Thematisierung von Freiheitsvorstellungen und Glücksmomenten erfolgt nicht in Anknüpfung an beliebige neuzeitliche Freiheitsbegriffe und Eudämonismen, sondern in kritischer Erinnerung an jene Frohbotschaft und jene christlichen Traditionen, in denen das Interesse an universaler Freiheit sich entzündet hat.

Drittens: Diese Glückserinnerungen und Freiheitstraditionen erweisen sich in ihren Grundzügen als narrativ, d.h. sie haben eine indispensable Erzählstruktur. Christliche Freiheits- und Heilserinnerung artikuliert sich in "gefährlichen Geschichten", deren gefährliche Irritationswirkung erst im Rahmen einer narrativen Didaktik herausspringt.

Viertens: Die einzelnen biblischen Erzählstränge, Perikopen und Begriffe werden im folgenden jeweils zunächst mit den Mitteln der kritisch-exegetischen Forschung erhoben - im A.T. zumeist in Anlehnung an G. v. Rad, im N.T. unter Verarbeitung einschlägiger Untersuchungen und Artikel - und erst in einem zweiten Schritt im Licht interdisziplinärer Interpretation entfaltet sowie problemorientiert konkretisiert.

Fünftens: Nach dem Durchmustern biblischer Heilserinnerungen und Freiheitserzählungen erfolgt eine Abgrenzung von den möglichen, aber nicht gewählten systematischen Ansätzen für einen christlichen Eudämonismus. Erst im Anschluß an diese Vorarbeiten erfolgt die Auseinandersetzung mit den Theorien von der "emanzipatorischen Sinnlichkeit" - nicht ohne die begründete Annahme, daß auch die Vorstellungen von einer "Resurrektion der Natur" und einer "Naturalisierung

der Freiheit" die bis zur Kenntlichkeit entstellten Spuren biblisch-christlicher Erlösungssehnsucht tragen.

Die vorgetragenen Argumente sollen nicht zuletzt dies noch einmal in aller Deutlichkeit herausstellen:

Wer in der Begrifflichkeit der politischen Theologie, der politischen Veränderungsethik und einer narrativ-memorativen Hermeneutik den "Beweis des Geistes und der Kraft" der Freiheitsbotschaft Jesu Christi zu erbringen versucht, der denkt und argumentiert immer schon christologisch. Freilich nicht in der Weise der alten, "klassischen" Zwei-Naturen-Christologie, deren Verstrickung in metaphysische und theistische Denkmodelle bzw. in eine existentiale Hermeneutik den neutestamentlich bezeugten Ruf Jesu in Freiheit, Brüderlichkeit und Liebe zunehmend zu ersticken droht. Wer sich - wie es in dieser Arbeit geschieht - im Blick auf seine Motivation, Argumentation und religionspädagogische Intention an die Heilserinnerungen und Freiheitstradtition des Christentums sowie seiner Wirkungsgeschichte bindet und darin die eschatologische Dimension biblischen Glaubens zu entfalten sucht, der treibt "ganz und gar und restlos" Christologie (K. Barth). In diesem Bemühen sucht die vorliegende Arbeit eine heute mögliche Antwort auf die schon von D. Bonhoeffer aufgeworfene Frage zu geben, "wer Christus heute für uns eigentlich ist".

4.1 Biblische Erinnerungen als Verheißungen menschlichen Glücks und Heils

4.1.1 Christentum als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft: Anmerkungen zur Funktion einer "narrativ-memorativen Theologie" und narrativen Didaktik

Nietzsche spricht in der "Fröhlichen Wissenschaft" die Mußmaßung aus, "daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendealter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube ..."[1a)].

Gegenüber der Vergangenheit, die Nietzsche meint, kann man sich verschieden verhalten: Unter dem Blickwinkel der Forderung, sich aus dem Bann dunkler Traditionen und einer den Menschen autoritativ niederhaltenden Vorgeschichte befreien zu müssen (J. Habermas und bestimmte Aufklärungsrichtungen); oder von der Idee einer uns normierenden "Wirkungsgeschichte" her, die "Verstehen" als einen Vorgang der "Verschmelzung vermeintlich an sich seiender Horizonte" (der Vergangenheit und der Gegenwart) begreifen läßt (H.-G. Gadamer); oder schließlich unter dem Aspekt der bereits thematisierten "gefährlichen Erinnerung", der memoria praeteriti im Sinne einer kritischen und selektiven Erinnerung der christlichen Wirkungsgeschichte, in der sich neben Holzwegen, Häresien und Skandalen trotzdem anfordernde "Sinn-Sedimente" (N. Luhmann) von höchster Bedeutung für unsere Gegenwart und Zukunft finden (H. Marcuse, L. Kolakowski, P. Ricoeur, J.B. Metz).

Ohne die relative Berechtigung des ersten und besonders des zweiten Interpretationsrahmens in Abrede stellen zu wollen, scheint mir der dritte Vermittlungsvorgang am besten geeignet, die Verheißungen des Alten und Neuen Testamentes unter den Bedingungen der Gegenwart zur Sprache und zur Wirksamkeit zu bringen.

Mit der Festlegung, daß christlicher Glaube heute die Gestalt kritischer Erinnerung annehme, ist das hermeneutische Problem allerdings erst avisiert. Im Kontext des Traditionalismusproblems konnte der Erinnerungsbegriff insofern präzisiert werden, als sich Erinnerung als bestimmte (selektive) auf jene Traditionen bezieht, in denen das abendländische Interesse an Freiheit entstand.

In diesem Sinne zeichnete sich ein Erinnerungsbegriff ab, worin sich der Erinnerungsvorgang als "Medium des Praktischwerdens von (geschichtlicher) Vernunft als Freiheit" (J.B. Metz) definieren ließ.

Christlicher Glaube als Freiheitserinnerung zur Orientierung für neues emanzipatorisches Handeln - also als Freiheitserinnerung nach vorn - erfährt allerdings eine neuerliche Präzisierung durch die Rücksicht darauf, daß die erinnerte christliche Freiheitstradition vornehmlich die Gestalt von Geschichten, von erzählter Freiheitstradition hat. Was bedeutet nun genauer die Rede, christliche Freiheitserinnerung müsse wegen ihrer unabweisbaren Erzählstruktur primär im Rahmen einer "memorativ-narrativen Theologie" entfaltet werden? In dieser Überlegung nehmen wir unter systematischem Aspekt die im Kontext von "Erlösung und Emanzipation" erstmals eingeführte Frage nach der Bedeutung

einer erinnernd-erzählenden Erlösungslehre, einer memorativ-narrativen Soteriologie angesichts unserer sog. post-narrativen Gesellschaft wieder auf.

Die Bibel enthält im Alten wie im Neuen Testament eine Fülle von Texten, die nicht erzählender Natur sind: Gesetzestexte, Geschlechtsregister, hygienische Vorschriften, Kriegsberichte, Paränesen, Haustafeln, mahnende oder tröstende Briefe u.a.m. Dennoch behauptet man nicht zuviel, wenn man sagt, daß die religiös relevantesten Textpassagen Erzählungen sind.

Angefangen bei der Schöpfungsthematik, die erzählend in Schöpfungsgeschichten entfaltet sind, über die erzählenden Entwürfe der Prophetien -die Vor-Erzählungen und Nach-Erzählungen sein können- bis zu den Bild-Erzählungen der Geheimen Offenbarung hat Theologie es mit Erfahrungen zu tun, denen unzweifelhaft Erzählcharakter anhaftet.

Vor allem ist es Jesus von Nazareth selbst gewesen, der einen nicht geringen Teil seines öffentlichen Wirkens damit zugebracht hat, Geschichten zu erzählen. Genauer gesagt, hat er Geschichten nicht nur (neu) erzählt, sondern auch nacherzählt oder umerzählt. Die Geschichte vom verlorenen Schaf z.B. (Lk 15,1-7) hat Jesus sich nicht ausgedacht, sondern bei einem anderen Erzähler, nämlich dem Propheten Ezechiel (vgl. c. 34), bereits vorgefunden. Die sehr freie Gestaltung der Vorlage durch Jesus legt die Vermutung nahe, daß die umerzählende, aktualisierende Veränderung von Texten offensichtlich gattungsüblich war.[2)]

Sehr anschaulich zeigt sich dies auch bei den Wundern. Wunder sind genauer Wundergeschichten bzw. Wundererzählungen im literarischen Rahmen neutestamentlicher Christuslegenden.[3)] Die wunder-

haften Bild- und Erzählelemente erweisen sich häufig als treibendes literarisches Gut. So finden sich etwa für die Wundergeschichte vom Seesturm (Mk 4,35-41 par.) vielfältige Erzählspuren bereits im AT (Jonas/Psalmen/Sprüche), wie sie auch typische Erzählmomente der hellenistischen Rede vom "Wundermann" und der jüdischen Vorstellung vom Exorzisten aufweist. Innerhalb des relativ festen Überlieferungsrahmens fällt auch hier die erzählerische Variantenbildung sowohl im Blick auf die Vorlagen als auch zwischen den Synoptikern auf: Aktualisierende Umerzählung im Dienste der Situations-Modernisierung.

Die Wundergeschichten bilden zudem ein gutes Exempel für die Bedeutung der Narrativität angesichts der so manchen Exegeten quälenden Frage nach dem "historischen Jesus".

Die Bedeutung einer Geschichte, meint der Linguist H. Weinrich, brauche nicht darunter zu leiden, daß ihr keine historische Faktizität zukomme. Mehr als einmal tritt uns Jesus als erzählter Erzähler entgegen. Auch gut erfundene Geschichten können bedenkenswert sein oder Menschen "unbedingt angehen", wofern nur die für Christen exemplarische Humanität Jesu in ihnen Kontur gewinnt.

So scheint weder Jesus selbst jemals nach dem historisch Faktischen seiner Geschichten gefragt worden zu sein noch zeigen die Synoptiker historische Skrupel im Sinne der strengen Frage v.Rankes, "Wie es eigentlich gewesen" sei. Ob Jesus so oder anders über den See gefahren ist; ob er je einen Sturm gestillt hat oder ob der Evangelist ihn mit dieser Wundergeschichte überhaupt erst in Zusammen-

hang gebracht hat: Entscheidend scheint der beruhigende, wunderbare Trost gewesen zu sein, der von dieser Jesus-Erzählung auf die verunsicherte, in Bedrohung und Glaubensnot schwebende Gemeinde ausgegangen ist. Darin erwies sie sich als "zeichenhaft", typische Erzählung von der Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3,4), die in Jesus, dem Christus, erschienen war. Und darum sind auch heute "Zeichen" und Taten des Trostes, des Heilens, der Liebe, der Zärtlichkeit, der Freude und der Ansteckung mit Glück wunderbar - als aktuelle Ausbreitung der Menschenfreundlichkeit Jesu.

Weil also Glaube vom (Zu-) Hören kommt (vgl. Röm 20,17, fides ex auditu), vom Hören und Erinnern von Geschichten, die dazu inspirieren, daß der Hörer betroffen zum Täter der Erzählung wird und den erzählten Handlungen nachfolgt, kann man unter dem Aspekt narrativer Theologie vom Christentum als einer Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft sprechen.

Diese Formel mag sogleich Bedenken wecken: Soll die Favorisierung des Erzählens etwa einen erneuten Rückzug ins Behagliche einleiten und Privatheit legitimieren zu einer Zeit, da vom Christentum mehr denn je Argumente verlangt werden? Soll die Langeweile, die von der Lebensfremdheit und Harmlosigkeit des Geschichtenerzählens in Predigt und Katechese ausgeht, auch noch theoretisiert und theologisch geschützt werden?

Im Gegenteil. Immerhin aber enthält dieses Mißverständnis ein richtiges Gespür für die bleibende Gefährdung narrativer Theologie, wie es zugleich hilft, die eigentliche Intention des Erzählens aufzudecken.

So konstitutiv die Erzählgemeinschaft für das apostolische und frühe Christentum war, so gründlich hat in der Folgezeit die Christenheit ihre "narrative Unschuld" eingebüßt: Sehr früh schon in der Berührung mit der hellenistischen Welt, in der der erzählende Mythos längst dem räsonnierenden Logos unterlegen war.[4] Sodann hat sich die Theologie dem bis zum 19. Jahrhundert wachsenden Prestige der Geschichtswissenschaft[5] nicht entziehen können, die mit dem Sieg des Historismus alle Überlieferung in Historie verwandelt hat. Die seither zunehmende Verdrängung erinnernd-erzählter Geschichtsüberlieferung durch rekonstruierte Historie scheint die These H. Weinrichs zu bestätigen, "daß diese Gesellschaft (endgültig?) post-narrative Kommunikationsgewohnheiten angenommen hat"[6].

Eine Konsequenz aus dieser Situation dürfte die sein, daß heute eine nur narrative Vermittlung christlichen Glaubens unmöglich geworden ist. Obwohl die Verschiebung von der Narrativität zur Diskursivität, zumal in der Wissenschaft, durchaus kritisch in Rechnung zu stellen ist, kann aus Rücksicht eben darauf - also aus hermeneutischen Gründen - die narrative Struktur des Glaubens dennoch nicht die umfassende Methode christlichen Theologisierens abgeben. Denn das Votum für Erzählen ist kein Votum gegen Argumentieren in der Theologie! Es gibt Zeiten des Erzählens und solche des Argumentierens - wie schon Jesus erzählt, aber auch diskursive Streitgespräche geführt hat. Anstatt das eine Moment gegen das andere auszuspielen, soll im folgenden versucht werden, die sinnvolle Zuordnung von Narrativität und Diskursivität in der Theologie zu umreißen.

Die Wiederentdeckung des Erzählens in der Theologie und die Bestimmung der Christen als einer Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft scheint mir ihren Grund in der Veruntreuung des kritischen Erzählpotentials im Christentum zu haben, darin, daß in Theologie, Predigt und Religionsunterricht nicht mehr nicht, sondern nicht mehr richtig erzählt wird.

H. Böll hat das gespürt und vom Ende der klassischen Theologie gesprochen. Ist sie nicht mehr und mehr ein Spiel unter Eingeweihten, fragt er, die sich in Windungen und Gewundenheiten ergehen, vernarrt in und festgebissen an einen Fachjargon ...? Ans Ende der klassischen Theologie möchte Böll den Satz setzen: "Und das Wort ist verlorengegangen."[7)]

Es gibt Weisen des Erzählens, die beschwichtigen, die entlasten von schwierigen Problemen und entführen aus der harten Realität ins Reich der Träume. Und es gibt Geschichten, die die eigene Situation überhaupt erst richtig entdecken lassen, sie beleuchten und sogar einen Rat wissen - die "interessant" wirken, weil die Zuhörer "mitten drin" sind und in die erzählte Erfahrung sich einbezogen wissen, darum auch betroffen werden.

"Ein Mann, der Herrn K. lange nicht gesehen hatte, begrüßte ihn mit den Worten: 'Sie haben sich gar nicht verändert'. 'Oh!' sagte Herr K. und erbleichte."[8)]

B. Brechts "Kalendergeschichten" oder etwa M. Bubers "Erzählungen der Chassidim" sind neben anderen Beispiele für Geschichten "mit praktisch-kritischem Effekt, mit gefährlich-befreiender Intention"[9)]: Sie überraschen, irritieren und machen

durch die in ihnen aufblitzende Erfahrung - die sehr gegen den Strich gehen kann - betroffen.

In seinem Essay über den "Erzähler" hat W.Benjamin diese Eigentümlichkeit narrativer Didaktik so festgehalten:

"Die Ausrichtung auf das praktische Interesse ist ein charakteristischer Zug bei vielen geborenen Erzählern ... Das alles deutet auf die Bewandtnis, die es mit jeder wahren Erzählung hat. Sie führt, offen oder versteckt, ihren Nutzen mit sich. Diesen Nutzen mag einmal in einer Moral bestehen, ein ander Mal in einer praktischen Anweisung, ein drittes Mal in einem Sprichwort oder in einer Lebensregel - in jedem Falle ist der Erzähler ein Mann, der dem Hörer Rat weiß ... Der Erzähler nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung; aus der eigenen oder berichteten. - Und er macht es wiederum zur Erfahrung derer, die seiner Geschichte zuhören."[10)]

Die Erzählungen der Christenheit bergen demnach Erfahrungen, die Glaubende gemacht haben und die Zuhörer zu "Tätern des Wortes", zu neuen Glaubenden inspirieren wollen. Das fruchtbare Moment narrativer Didaktik scheint also in der "einleuchtenden" Pointe einer Erzählung zu liegen, die mit größerer Evidenz und Anschaulichkeit, als argumentierende Vernunft es je vermöchte, den Zuhörer in den Bann ihres erzählten Interesses (ihrer Moral) zieht, ihn im Hören zu kritischer Selbstaufklärung zwingt und dadurch das in der Erzählung mitgeführte Interesse zugleich erproben läßt. Insofern hat eine richtige Erzählung den Charakter eines aktuellen Geschehens.

Für Buber ist daher das erzählende Wort mehr als nur eine Rede, es führt vielmehr das Geschehene

"faktisch in die kommenden Geschlechter hinüber, ja das Erzählen ist selber Geschehen, es hat die Weihe einer heiligen Handlung"; die Kraft, die einst wirkte, pflanzt im lebendigen Worte sich fort.[11)]

Was W. Benjamin die "Ausrichtung auf das praktische Interesse" nennt, verdeutlicht Buber in folgender Geschichte:

"Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. 'Eine Geschichte', sagte er, 'soll man so erzählen, daß sie selber Hilfe sei.' Und er erzählte: 'Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da erzählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riß ihn so hin, daß er hüpfend und tanzend zeigen mußte, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.'"

Hier ist der Punkt, an dem die Bedeutung narrativer Theologie für die gesuchte Glücksethik sich abzeichnet. Biblische Geschichten sind allemal heil- und freiheitssuchende Geschichten, ihr Interesse und ihre "Moral" haben keine beliebige, keine schwankende, sondern eine klare, eindeutige Tendenz: Sie zielen vom Unheil auf Heil, von Not auf Befreiung aus der Not, vom Kreuz auf Auferstehung und Erhöhung.

"Die chassidische Lehre", meint M. Buber, sei "wesentlich ein Hinweis auf ein Leben in Begeisterung, in begeisterter Freude" - wie auch alle großen Religionen und religiösen Bewegungen darauf ausgingen, "ein Leben in Begeisterung zu erzeugen", "der Vollkommenheit eine irdische Stätte zu schaffen" und eine begeisterte "Freude am Dasein zu schenken, die eben nur aus einer in sich erfüllten

Gegenwart, nicht aus der Hoffnung auf eine künftige Erfüllung, quellen kann"[12].

Was sich in diesen Umschreibungen als humane Substanz erzählter Geschichten artikuliert, ist in der Tat auch die Grundströmung christlicher Glücksethik, die ihre Impulse aus den alten wahren Geschichten christlicher Überlieferung empfängt. Um es noch einmal an den Wundergeschichten zu verdeutlichen:

Als typische Erzählungen von der Menschenfreundlichkeit Gottes in Jesus zielen sie gegen die normative Kraft des Faktischen und gegen das geschichtlich angehäufte Leid. Sie halten die Überzeugung lebendig, daß Gottes Heil - statt nur inwendig zu berühren oder etwa in den Anmutungen einer gewissen "Sonntags-Bruder-Empfindsamkeit" und deren bürgerlicher "Pektoral-Praxis" (E. Bloch) aufzugehen - vielmehr die konkreten natürlichen, persönlichen und gesellschaftlichen Bedingungen menschlicher Existenz wunderbar heilt. Wundergeschichten sind Zeichen der "Transzendenz" inmitten des Gegebenen: Sie regen an, Natur und Gesellschaft geschichtlich zu deuten, d.h. als grundsätzlich offen für neue und bessere Möglichkeiten. Der von Jesu Menschenfreundlichkeit angerührte Mensch ist damals wie heute fähig, Wunder zu tun, das konventionell Unmögliche zu wagen. "Wunder, das man erzählt, wird von neuem mächtig": Dies Buber-Wort könnte geradezu als Schlüsselwort nicht nur für das Verständnis von Wundergeschichten, sondern für die aufschließende Kraft des Erzählens und also narrativer Theologie überhaupt gelten.

Der erzählerisch erschlossene Funke neutestamentlicher Wundergeschichten macht sie gesellschaftskri-

tisch. Indem sie "Unmögliches" erzählen, erinnern Wundergeschichten daran, daß die Welt unmöglich ist, so wie sie ist.[13]

Weit entfernt davon, über die Härten und Beschädigungen menschlichen Daseins und einer vielfach entfremdeten Gesellschaft tröstend hinwegzuerzählen, inspirieren Wundergeschichten zur "Leidenschaft für ein überhöhtes Leben" (V. Gardavsky).

Wir müssen zum Schluß dieser einleitenden Überlegung kommen.

Nicht nur die in Geschichten verdichteten Lebenserfahrungen und Lebensanregungen (die "Moral von der Geschichte") verraten ihren insgeheim eudämonistischen Charakter. Über dem Deutungscharakter der verwendeten Sprachbilder, die ja bestimmte Werte, Normen und Lebensperspektiven plausibel machen wollen (das Boot in der Seesturmgeschichte zielt auf die Verstärkung menschenfreundlich-solidarischer Verhaltensweisen zur Überwindung von Angst, Gefahr und Tod) sollte man nicht die eindeutig lustbetonten, hedonistischen Genußformen vergessen, die eine gut erzählte Geschichte, eine hintergründige Anekdote bietet: Sie machen zunächst einmal Spaß, bereiten Freude und Vergnügen. Die Erzählung bildet eine affektive Erzählrunde, eine Gemeinschaft von Zuhörern, die in dem Gefühl der Gruppenzugehörigkeit und Geborgenheit libidinöse Erfüllungen und Ich-Stärkung erfahren und insofern primäre Triebwünsche tolerabel absättigen - Phänomene, die A. Mitscherlich immerhin zu einer nachsichtigen "Apologie des Klatsches" veranlaßt haben.[14]

Das Plädoyer für erinnerndes Erzählen, für narrative Theologie, darf nicht und soll nicht das Argumentieren aus der Theologie verdrängen. Würde Glaubensvermittlung nur noch narrativ und im Verzicht auf diskursive Vorgänge geleistet, dann wäre das hermeneutische Problem entdifferenzierend verharmlost. Wie schon in neutestamentlicher Zeit müssen Christen erst recht in einer post-narrativen Gesellschaft "allzeit bereit" sein, den "Logos" ihrer Hoffnung auch argumentativ zu schützen (vgl. 1 Petr 3,15!) - in Anpassung an die Situation, den Adressaten und die gewünschte Vermittlungsform.

Der "kognitive Primat erzählter Erinnerung" (J.B. Metz) relativiert allerdings das Übergewicht argumentierender Theologie, die ihrerseits immer wieder den Ort richtigen Erzählens anweisen und freihalten sollte. Jeder, der schon einmal eine treffende Geschichte zur Motivation und zur größeren Anschaulichkeit hat auswählen oder den Skopus einer neutestamentlichen Erzählung als einen betreffenden, die Zuhörer (Schüler) unbedingt angehenden hat freilegen müssen, weiß, welcher Reflexivität und diskursiver Vernunft es dazu bedurfte.

Die "Anstrengung des Begriffs" -so kann man vielleicht mit Metz zusammenfassen- hat in der Theologie die primäre Aufgabe, "die erzählende Erinnerung des Heils in unserer wissenschaftlichen Welt zu schützen, sie kritisch in der argumentativen Unterbrechung aufs Spiel zu setzen und doch immer wieder neu zu einem Erzählen anzuleiten, ohne daß die Erfahrung des Heils sprachlos bliebe"[15].

Halten wir jedoch zugleich im Sinn, daß es außer mangelnder Vernunft in der Regel sehr viel andere, höchst materielle Mängel sind, die christliches Heil sprachlos bleiben lassen!

4.1.2 Glück im Alten Testament

Selbst die überzeugendste Theorie der Narrativität bleibt notwendig zurück hinter einer einfachen vor- oder nacherzählten Geschichte.[15a)] Wollte man indessen in einer theoriebezogenen Arbeit wie dieser in narrativer Unschuld vom Glück im Alten Testament zu erzählen beginnen, fiele dies nicht nur aus dem Rahmen, sondern es entstünde auch eine neue, eigene Arbeit: eine Sammlung von Geschichten.

Der Weg, der bleibt, besteht in dem Versuch, in ausgewählten Passagen des AT die Tendenz auf Glück freizulegen, ihren heimlichen, unterirdischen, subversiven Zug zum Glück aufzuspüren und in Erinnerung zu bringen, wobei Sachverhalte ins Spiel kommen, die keine Konkordanz unter dem Stichwort "Glück" rubriziert.

4.1.2.1 Gottebenbildlichkeit und Sabbatgebot: Vom Glück des "Ruhens"

Die theologische Aussage von der Gottesebenbildlichkeit, so betont G. v. Rad, habe ihr eigentliches Schwergewicht in der Bestimmung, wozu sie dem Menschen gegeben sei.[16)]

Der Mensch sei, elohimgestaltig erschaffen, von Gott als dessen eigenes Hoheitszeichen in die Welt gestellt, sie als "Mandatar Gottes" zu beherrschen. Längst haben wir gelernt, die biblischen "Schöpfungsgeschichten" auf ihre "anthropozentrische Spitze" hin zu interpretieren: zu sehen, wie die gläubige Bindung des Menschen an den Gott absoluter Weltüberlegenheit die Welt selbst in ihrer Nicht-Göttlichkeit, in ihrer reinen Weltlichkeit sichtbar

macht und die verweltlichte Welt dem entschiedenen Willen zur Welterhellung, zur forschenden Weltaufklärung und damit der aktiven Verfügung des Menschen freigibt. Der Mensch erscheint als homo faber: eine für die abendländische Kultur, ihre Wissenschaft und Technik epochemachende Definition.

Daß freilich die hominisierte Welt nicht schon eine humanisierte Welt ist, lehren nicht erst die aktuellen Gefahren der bedrohten menschlichen Umwelt; der neutestamentliche Glaube daran, daß Gott Mensch geworden ist, will nicht zuletzt verdeutlichen, daß das Verhältnis Gottes zur Welt und zur Geschichte sich in den Menschen vermittelt und vollendet, daß die Hominisierung über die Humanisierung auf eine neue Divinisierung der Welt zielt: auf ihre im Lichte des Glaubens geleistete Vermenschlichung, Befriedung, Kultivierung - auf ihren Umbau zu einer menschlich bewohnbaren Erde, mit der sich Menschen befreunden können.[17)]

Die Pointe des priesterschriftlichen Schöpfungshymnus, auf die es uns hier ankommt, liegt in der betonten Sonderstellung des siebenten Tages. Dieser "Tag" bringt insofern die "Vollendung", als Gott an ihm von seinem Schöpfungswerk ruhte (Gn 2,2-3). Neben der Arbeit erscheint also ein Zeitraum der Ruhe als von Gott ausgesondert, besonders gesegnet und geheiligt. G. von Rad qualifiziert daher die von Gott gesegnete Ruhe ausdrücklich als "ein Heilsgut, an dem Israel später zu seiner Zeit teilnehmen soll"[18)].

Anthropologisch gewendet besagt dies, worauf H. Weissgerber in einer einleuchtenden Interpretation aufmerksam gemacht hat, nichts anderes, als daß "auch die Ruhe ... Teil jener Menschlichkeit (ist), mit der Gott sein Geschöpf ausgestattet wissen will"[19)].

Gottes Ebenbild ist der Mensch in vollendetem Maß als Ruhender, als einer, der sich in der von Arbeit freien Zeit und ihren Möglichkeiten zur Muße, zur Kreativität, zum Spiel, zum ästhetischen Erleben findet, sich darin verwirklicht und glücklich fühlt

Freilich bleibt die Auslegung Weissgerbers, daß in der Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen "Ruhe und Muße integraler Bestandteil der menschlichen Existenz"[20] sind - der Mensch also in der Ruhe und Freizeit seine Selbstverwirklichung und sein Glück finden soll -, noch zu undifferenziert und zu ungeschützt gegen den typisch bürgerlich-kapitalistischen Auslegungskontext, wonach der Mensch sich erst "außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich" fühlt. "Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause."[21]

Diese klassische Definition entfremdeter Arbeit durch Marx legt es nahe, das menschliche Streben nach Glück nicht von vornherein und nicht etwa ausschließlich in den aparten Sektor müßiger Freizeit zu verlegen, die ja in der Entgegensetzung zur entfremdeten, glücklosen Arbeitssphäre ebenfalls Züge der Entfremdung an sich trägt: das hieße, mit Berufung auf biblische Anthropologie Ideale bürgerlicher Arrivierten-Existenz moralisch zu kanonisieren.

Das Bedürfnis nach Ruhe, nach freier Zeit (Freizeit verrät schon im Begriff die Warenform eines wohlzubereiteten Konsumgutes) und nach Muße erscheint erst unter mindestens zwei Rücksichten als kritisch, human und insofern als ethisch bedeutsam: Es muß sich genauerhin auf einen Freiraum richten, dessen heutige schichtspezifische Entfremdungsform erkannt und der, von der Bindung an gesellschaftlich privilegierte Kreise allmählich befreit, durch Ausdehnung auf eine immer größere Zahl von

Menschen sozialisiert gedacht wird. Die Bestimmung des Muße-Glückes als eines menschlichen Existentials enthält dann ein gerüttelt Maß an Gesellschaftskritik.

Das ist das eine. Das andere ist, daß im Blick auf die bisherige theologische Ethik der Gedanke, das Recht auf Glück in Muße und freier Zeit als ein biblisches, nämlich aus der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen erfließendes zu begründen, schlechthin theologiekritisch wirkt. Denn die Einsicht, das Streben nach "irdischem" Glück durch entspannte Muße und freie Kreativität sei nicht nur ein anthropologisch wichtiger Faktor, sondern eine im strengen Sinn theologische Kategorie, muß einer theologischen Ethik, deren wesentliche Gegenstände die bekannten "Pflichten"-Kreise sind (Pflichten des Christen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Nächsten), erst mühsam abgewonnen werden.

Wie in der neueren Moral- und Theologiegeschichte das Streben nach Glück zunehmend durch vielfältige Muster einer rigoristischen, pathogenen Pflichtethik verdrängt worden ist, sollte ja im zweiten und dritten Teil dieser Arbeit skizziert werden. In der Freizeitproblematik zeigt sich diese Tendenz exemplarisch. Freundliche, erotische und genießende Beziehungen sollen nicht die Arbeitswelt bestimmen, sondern werden in die Freizeit verlegt und dienen im letzten der Regeneration für neue Arbeitsleistung. Freizeit ist primäe "Pause" und hat Ventilfunktion. Länger gewährt, droht sie "zersetzend" zu wirken. Streben nach Glück heißt in solchem Kontext Streben nach Erfolg und maximalem Konsum in Konkurrenz mit anderen. Vom geforderten Leistungsstreben würden Muße, Intellektua-

lismus, Materialismus und Glückssuche nur abhalten, deswegen sollen Menschen Halt in "höheren" Werten finden und im Gewissen.

In diesem repressiven Menschenbild des Wirtschaftsliberalismus steckt ein ausgeprägtes Denken in zwei Räumen durch die kategoriale und wertende Unterscheidung von "innerlich" und "äußerlich". Das eigentliche Humanum liegt im Innern des abstrakten Individuums, die konkreten sozialen Bedingungen werden als "Krieg aller gegen alle" in der ökonomischen Theorie vorausgesetzt und der Humanisierung entzogen. Gefahr liegt nicht im ökonomisch kalkulierten Entzug von Lebenschancen und Lebensqualität, sondern -wie ein Neoliberaler bezeichnend sagt- in der "moral in sanity": "eine Krankheit, die furchtbarer ist als jede andere, weil sie den Menschen in seinem eigentlichen seelischen Kern zerstört"[21a].

Dank solcher Postulierung eines seelischen Kerns als des eigentlichen Humanum kann wirtschaftlich die Ausbeutung der Abhängigen als uneigentlicher Umstand getrost weitergehen, und kann gleichzeitig die Forderung nach gerechteren Strukturen, nach höherem Lohn usw. als Materialismus und Genußsucht abgetan werden.

Wer aber denkt daran, daß jener Tenor durchschnittlicher Sonntagspredigten, die so warm die wahren und menschlichen Aspekte beschwören, seine Inbrunst eigentlich aus Wirtschaftskriminalität bezieht?

Immerhin hat Weissgerber bei seinem anregenden Versuch, Muße und freie Zeit als Gottes Geschenk und als möglichen Raum zur Entfaltung geglückter christlicher Humanität auszulegen, die genannten kritischen Einwände offensichtlich gespürt. So

entwickelt er aus dem alttestamentlichen Sabbatgebot (vgl. Ex 20,8-11) zusätzlich eine interessante Konsequenz. Gottes Ruhe gilt allen Menschen: der israelitischen Familie, der um die "Lohnabhängigen" erweiterten Großfamilie, ja sogar dem Goj, dem aus Jahwes Verheißungen ausgeschlossenen Fremden. Auf dem Hintergrund antiker Verhältnisse heißt das aber nichts anderes als dies: "Bereits im alttestamentlichen Sabbatgebot wird die Freizeit sozialisiert ... Das Verhältnis zwischen Arbeit und Freizeit war ein soziales, kein temporales ... Der zeitgenössische Grundsatz, daß Freizeit einer bestimmten sozialen Schicht vorbehalten sei, wird vom Alten Testament radikal durchbrochen."[22)]

Zusammenfassend kann man sagen: Sowohl die Imago-Dei-Vorstellung wie das Sabbatgebot enthalten für eine christliche Glücksethik erhebliche Konsequenzen insofern, als sie wichtige Voraussetzungen schaffen für das menschliche Streben nach Glück: Das Bedürfnis nach Ruhe und Muße gilt als "Heilsgut" und kann somit als "menschliches Existential" qualifiziert werden - eine sowohl theologiekritische wie gesellschaftskritische Maxime. Der zentrale alttestamentliche Gedanke des "Ruhens" als eines spezifischen Heilsgutes erfährt seine höchst anschauliche sozial-ökonomische Konkretion in der Idee des "Sabbat- oder Jobel"-Jahres (vgl. Lev 25; Num 36,4; s.u.).

In dem Mangel an Stille, an Muße und von Zwängen freier Zeit verrät sich die harte, die repressive Seite einer an Pflicht, Arbeit und Leistungsstreben gewöhnten Gesellschaft mit beschränkten Glücksmöglichkeiten. Für soziale Beziehungen dagegen, die sich am biblischen Aussagesinn kritisch messen,

müßte gelten, was H. Marcuse im Blick auf die sozialistische Gesellschaft gesagt hat:

"Es gibt keine freie Gesellschaft ohne Stille, ohne einen inneren und äußeren Bereich der Einsamkeit, in dem sich die individuelle Freiheit entfalten kann. Wenn es in einer sozialistischen Gesellschaft kein Privatleben, keine Unabhängigkeit, keine Stille, keine Einsamkeit gibt, nun, dann ist sie eben keine sozialistische Gesellschaft! Noch nicht."[23)]

4.1.2.2 Die Erde als Paradies - Arkadien mit konkreter Utopie

Der Glücks- und Freiheitshunger glückloser und unfreier Menschen hat sich immer schon großartige Glücks- und Freiheitsbilder gemalt. Glück sahen Menschen meist dort, wo sie nicht sind: In einer freundlich spendenden Natur vor allem, in den Freuden des Essens, Wohnens und Liebens und in geglückter Gemeinschaft.

Wo es an vielem fehlt, entstehen viele Wünsche und Wunschbilder: Sie können übers Elend trösten und sie können dagegen reizbar machen. Beide Momente sind im Christentum vorhanden. Die "Protestation gegen das wirkliche Elend"[24] ist in biblischer Zeit da und ist heute um so not-wendiger, je mehr konkretes Glück und Heil für die eine, zahlenmäßig größte Klasse der Menschen - für die kleingehaltenen, ausgebeuteten, um ihre Lebenschancen gebrachten - verkümmert, verschwunden, ins Jenseits gerückt worden sind.

Zum Erzählgut fast aller Völker und Kulturen gehört der Paradiesmythos, die Vorstellung von menschlichem Ur-Glück in einer idealen Landschaft, einem "eingehegten Park" oder "Lustgarten"[25]. Nach Auskunft der Lexika ist der Glaube an eine glückliche Urzeit und eine glückliche Endzeit religionsgeschichtlich weit verbreitet.

Christen ist das Paradiesbild der biblischen (jahwistischen) Schöpfungsgeschichte vertraut. Der Aspekt des Erzählers ist ein anthropozentrischer: Die ganz nahe Welt des Menschen - der Garten, der Strom, die Bäume, die Sprache, die Tiere - steht im Blickpunkt.

"Indem die Erzählung alle hergebrachte theologische Begrifflichkeit umgeht", sagt G. von Rad, "zeigt sie auf eine viel ungeschütztere Weise Jahwes Freundlichkeit, die rastlos den Menschen umsorgt, die den Wonnegarten um ihn herum aufbaut und immer noch weiter bedenkt, was ihm noch wohltun könnte."[26)]

Dies durch und durch hedonistische Motiv, dem Menschen Wonne zu bereiten und ihm konkret wohlzutun, scheint der christlichen Theologie und insbesondere der christlichen Ethik vollkommen abhanden gekommen zu sein. Wonne, Glück, Lust scheinen geradezu unwesentlich, gemessen am Eigentlichen, am "Proprium" christlichen Glaubens - was auch immer man darunter verstehen mag. Und doch haben die Verfasser des AT im Bilde des paradiesischen Urgartens die Sehnsucht nach einer fruchtbaren, heilen und harmonischen Welt, die Sehnsucht auch nach herrschaftsfreier Kommunikation von Gott, Mensch und Tier nicht nur bewahrt als eine fromme, resignierte Erinnerung, sondern sie zugleich und intensiver als Zielbild der eschatologischen Vollendung von Welt und Geschichte gesehen. Die Schöpfungsgeschichten sind ja nicht anders als soteriologisch zu verstehen, d.h. sie sind eingespannt in den Rahmen des erlösenden Heilshandelns Gottes am Menschen. Die Schöpfung gehört zur Ätiologie Israels. Um dem Heilsverhältnis, das Israel mit Jahwe verband und das in geschichtlichen Erfahrungen konkret geworden war, eine breitere theologische Basis zu geben, wurde der Beginn dieser Gottesgeschichte bis zur Schöpfung vordatiert.

Diese Erwartung der freundlichen, erlösenden Zuwendung Jahwes, geschildert in den mythologischen Bildern einer paradiesischen Vergangenheit, durchzieht das ganze AT; wir werden darauf zurückkommen.

Niemals also malte sich der Wunsch nach Glück nur in eine nachgeträumte paradiesische Vorzeit, in ein GoldenesZeitalter am Anfang, in die glücklichen Gefilde und Göttergärten der Hesperiden, des Elysiums, der Inseln der Seligen, Arkadiens. Immer sollte auch bessere Zukunft hergestellt, sollte das Glück der Urzeit von einem namenlosen Glück der Endzeit überboten werden.

In einer anschaulichen Argumentation spricht E. Bloch von "rückwärtsgewandter Utopie" und interpretiert so gewissermaßen den theologischen Gehalt von "Ätiologie": "Natürlich reproduziert das Bild vom goldenen Zeitalter keinen wirklichen Anfang der Geschichte, keine irgend prähistorische Wirklichkeit, schon deshalb nicht, weil die Urkommune, mit ihren unterentwickelten Produktivkräften, so paradiesisch nicht gewesen sein kann. Aber die Hoffnung hatte an der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit der Gentes ihren ersten Anhalt, auch Inhalt. Den übersteigerte sie mit rückwärts gewandter Utopie, den ließ sie aber erst recht aus der Zukunft sich wieder entgegengehen, aus der Zukunft des wiederhergestelltenParadieses. Damit eben beginnt der Mythos vom Tausendjährigen Reich, von einer glücklichen Endzeit, der die Geschichte zustrebt ..."[27)]

Erinnerungen und Erzählungen vom Paradiesesglück können demnach nicht als mythologische Fernverlegungen geglückter menschlicher Existenz gedeutet werden; sie halten vielmehr erinnernd-erzählend Möglichkeiten des Menschen in der Zukunft wach - eschatologische Möglichkeiten - und inspirieren humane Phantasie, um den Erinnernden zum Täter des Unabgegoltenen werden zu lassen. Der humane Gehalt biblischer Paradiesessehnsucht muß sich

umsetzen in ethische Handlungsorientierung, in Lebensperspektiven, in humane Praxis.

In einem anregenden Exkurs hat E. Bloch einmal ein arkadisches und ein mehr konkret-utopisches Moment menschlicher Glücksvorstellung gegeneinander abgewogen.[28] In der Tat haftet ja dem Glück die Vorstellung an, es könne eigentlich nur "in den Schoß fallen", sei ganz und gar Geschenk, höchst subjektiv, jedenfalls nicht machbar und daher als ethisches Lebensprinzip wohl kaum geeignet.

So kindlich und sanft erscheint das Glück in der Dichterlandschaft Arkadien: "eine selber durchaus sanfte Landschaft, Gemeinschaft, idyllisch vorhandenes einfaches Glück, von Wölfischem a limine fern Wärme, Sicherheit, Heiterkeit, Unschuld blühen statt dessen ..."[29].

Diese freundlich-spendende Naturidylle ist früh schon ländlich-hirtenhaft dargestellt worden, bukolisch seit den Idyllen des Theokrit (geb. um 305 v. Chr.) und den Eklogen Vergils (70-19 v. Chr.). Arkadien meint immer ein vom rauhen Hauch der Welt freies Glück: Stille, Freundlichkeit, Zärtlichkeit, Blumenduft, Sommernacht. In den Bildern von Arkadien, vom Paradies, vom Goldenen Zeitalter gewinnen "Südland-Mutter-Natur-Archetypen" Gestalt. Arkadisches Glück enthält immer auch das geschenkt Zwanglose "im Sinn des südlich Gutgeratenen, des organisch ungekünstelten Gesundens", wie es im Goethischen "arkadisch frei sei unser Glück" (Faust II 9574) noch nachklingt.

Allerdings reicht arkadische Poesie, arkadischer Traum vom Glück nicht hin, um arkadische Sache,

arkadische Wirklichkeit zu gewinnen. Der humane Kern muß in "sozialutopische Gegend" einrücken, das rein passiv Arkadische zum "Willens- und Plangedanken", zum "sozialutopischen Herstellungsmodell" werden, damit arkadisches Glück die Gesellschaft "immanent-konstruktiv" verbessern kann.[30] Statt des "Erdgünstlings" und Hirten meldet sich der homo faber. Dieser ist ebenfalls gut biblisch. Bloch sieht die ganze Bibel hindurch "futurische, zuletzt eschatologisch aufsprengende Verlegungen des Lands, wo Milch und Honig fließt"; nicht zuletzt Joachim di Fiore habe im Hochmittelalter "die wirkliche Traube Kanaans gerade als historisches Omega" gesetzt.[31]

Das in biblischen Erinnerungen sich ankündigende futurische Heilsland habe die Kirche schließlich doch wieder in ein fertig möbliertes Jenseits verlegt, wobei auch die eigentlich "gesellschaftliche Sperre", nämlich die unzureichende Arbeitsproduktivität der Menschen vor der industriellen Revolution, konkrete Utopie blockierte.

Bemerkenswert an Blochs Analyse ist die positive Einschätzung des arkadischen Moments, verrät doch ein Denken in organologischen Gesellschaftsmodellen noch stets restaurative, traditionalistische Mentalität. Arkadisches sei im Original kein Spießerglück, so Bloch, sondern "ein Korrektiv ... gegen allzu planende und verheizende Sozialutopie".

Wie häufig, so formuliert E. Bloch auch hier einen aktuellen Berührungspunkt zwischen marxistischem und christlichem Denken. Im theologischen Kontext erweist sich sein Korrektiv gegen die Gefahr verheizender sozialistischer Praxis als "eschatologischer Vorbehalt". Darin schützt christlicher Glaube

den einzelnen, augenblicklich lebenden Menschen davor, nur als Mittel und Material für die Herbeiführung einer prognostizierbaren Zukunft zu dienen und sein "Recht auf Glück" an die Dynamik des Gesellschaftsprozesses zu verlieren.

Dem marxistischen "Wollen des Himmels auf Erden"[32], dem Impetus also, aus den paradiesischen Bildern gelungener Humanität das Paradies auf Erden zu bauen, verdanken Christen die ernüchternde Erkenntnis, daß das Kriterium ihres Glaubens in der Praxis liegt - daß sie mithin die biblischen Impulse zur Menschwerdung des Menschen, zur Humanisierung der Welt nicht in einer traditionalen Orthodoxie des Kopfes versanden lassen dürfen, sondern sie in eine Orthopraxie der Hände überführen müssen.

Die narrativ-memorative Vergegenwärtigung des Glücks im Paradies kann und sollte abgegolten werden im konkret-utopischen Umbau der Welt zum "Park".

4.1.2.3 Die Geschichtsutopie glücklicher Endzeit: Hedonismus und humaner Materialismus bei Jesaja

Glanzerinnerungen vom paradiesischen Heil voll utopischer Glückssehnsucht nach vorn sind typisch für die heilseschatologischen Vorstellungen des prophetischen Judentums. Man wird vor allem an die Zeit während und nach dem Exil zu denken haben, da die Geschichtsutopien zuerst entbunden worden sind.

Unter dem Aspekt christlicher Glücksethik fallen bestimmte Züge des Endreichs auf, wie sie ihm Jesaja erträumt hat. Den erhofften Frieden messianischer Zeit schildert folgendes Bild:

"Da wird der Wolf zu Gast sein bei dem Lamme und der Panther bei dem Böcklein lagern. Kalb und Jungleu weiden beieinander, und ein kleiner Knabe leitet sie. Kuh und Bärin werden sich befreunden, und ihre Jungen werden zusammen lagern; der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind. Der Säugling wird spielen an dem Loch der Otter, und nach der Höhle der Natter streckt das kleine Kind die Hand aus" (Jes 11,6-8).

Nach der Auslegung H.K. Schmockers[33] soll die Welt demnach nicht mehr aus Fressern und Gefressenen, Ausbeutern und Ausgebeuteten, Nutznießern und Arbeitenden, Besitzenden und Besessenen, Herrschenden und Beherrschten bestehen; das Zusammenleben nicht mehr nach der wirtschaftsliberalistischen Devise "freie Bahn dem Tüchtigen" geregelt werden. Der permanente Kriegszustand (bellum omnium contra omnes) in der spätkapitalistischen Konkurrenzgesellschaft erscheint unvereinbar mit der prophetischen Integration der Menschen.

Messianischer Friede zeigt sich vor allem in sozialer Gerechtigkeit: "Sie werden Häuser bauen und sie bewohnen, Weinberge pflanzen und ihre Früchte essen. Sie werden nicht bauen, daß ein anderer bewohne, werden nicht pflanzen, daß ein anderer genieße" (Jes 65,21-23).

Die Beziehungen zwischen Staaten sollen nicht mehr auf Machtverhältnissen basieren: "Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spieße zu Rebmessern" (Jes 2,4).

Ständig schwebt dem Propheten eine freie Welt des Friedens und der Gerechtigkeit vor, worin heiles Menschsein in Freude möglich wird (vgl. Jes 55,12-13). Die in prophetischen wie auch paradiesischen Bildern wiederkehrende "Arbeitslosigkeit" der Menschen wird man als einen Hinweis darauf deuten dürfen, daß nach biblischer Intention Arbeit nicht als entfremdete empfunden werden soll, sondern als schöpferische Selbstentfaltung in einer unentfremdeten Gesellschaft - daß also der Mensch sich nicht erst außer der Arbeit, sondern auch in der Arbeit "bei sich" fühlen kann.

Stärkste hedonistische und eudämonistische Motive finden sich in den Heilsschauen Jes c.30, c.55 und c.60: Die Vorteile naturalwirtschaftlicher Bedarfsdeckung (30, 23f) korrespondieren mit Vorstellungen geldloser Versorgung (55,1) und befriedeten sozialen Verhältnissen: "Saugen wirst du der Völker Milch, saugen wirst du der Könige Brust, ja erfahren sollst du, daß ich, der Herr, dein Heiland bin, und daß dein Erlöser der Starke Jakobs ist. Ich setze dir als Obrigkeit Frieden ein und als deine Regierung Gerechtigkeit" (Jes 60,16-17).

Durchgehend erscheinen diese eschatologischen Verheißungen eingebunden in das "Novum" schlechthin: in die Verheißung des "neuen Himmels" und der "neuen Erde" (Jes 65,17; 66,22; vgl. 2 Petr 3,13). In einem "neuen Bund" (Jer 31,31-34) erwächst Hoffnung auf eschatologisches Endzeitglück nicht nur für Israel, sondern für alle Völker (Jes 49,1-6; Mich 4,1-4).

Die ethische Bedeutsamkeit dieser Perspektiven resümiert, ganz ohne spiritualisierende Theologie, bündig E. Bloch: Der Inhalt des Endreichs "überrascht, bei aller Verstiegenheit, nicht nur durch seine vernünftige Reinheit, sondern mehr noch durch seinen Hedonismus, um nicht zu sagen, durch seinen humanen Materialismus"[34)]!

Die geschichtswirksame Verwerfung und theologische Spiritualisierung der alttestamentlichen Impulse einer Kultivierung von Natur und Gesellschaft zum irdischen Paradies datiert mindestens seit Augustinus; als "Philosoph der christlichen Inwendigkeit" hat er die eschatologischen Maßstäbe, an denen Kirche und christlicher Staat sich hätten messen lassen sollen, entsozialisiert, spiritualisiert.

Immerhin verfolgt E. Bloch am Leitfaden der "Originalgeschichte des Dritten Reichs" einige der vielfältigen subversiven, ketzerischen und revolutionären Fernwirkungen dieser eschatologischen Hoffnungen auf das glückliche Endreich: Von Origines über die Victoriner bis zur Geschichtstheologie des Joachim von Fiore (etwa 1130-1202), der noch die Geschichtskonstruktion Hegels und Schellings nachhaltig geprägt hat.

"O vita vitalis, dulcis et amabilis, semper memorabilis" - o lebendiges Leben, süßes und liebenswertes, immer gedenkenswertes! Dieser joachitische Hymnus (bei Telesphorus) gibt ein Lebensgefühl wieder, das einer ent-eschatologisierten Kirche und ihrer augustinischen Theologie verlorengegangen ist.[35)]

4.1.2.4 Utopische Motive als Züge matrizentrischer Moral

Anspielungen auf paradiesische Zustände in Form von Bildern und Verheißungen hedonistischer und human-materialistischer Prägung ziehen sich durch das ganze AT (z.B. Fruchtbarkeit: Os 2,24; Am 9,13; Jes 7,15; Joel 4,18; Wasserfülle: Ez 47,1-12; Zach 14,8; Friede: Jes 2,4;, 9,6; 11,6ff.; hohes Lebensalter: Jes 65,20.22; keine Krankheit: Zach 8,4). Erst Ezechiel 36,35 und Jesaja 51,3 aber vergleichen das Glück der Endzeit ausdrücklich mit dem urzeitlichen Paradies.

Die Züge eschatologisch-utopischer Religiosität, die wir bisher gesammelt haben als konstitutive alttestamentliche Verheißungsmodi und Aufforderungen zum Entwurf einer christlichen Glücksethik, lassen sich unter sozialpsychologischem Aspekt zugleich als Ausprägungen des matrizentrischen Moraltyps klassifizieren. Wie oben bereits gesagt, zählt man unter die matrizentrischen Moralmuster etwa optimistisches Vertrauen in eine unbedingte mütterliche Liebe, Fähigkeit zu Lebensfreude und Lebensgenuß, wohlverstandene Sorge um leibliches Wohl, Neigung zu Glücksgefühlen und geringerem Schuldgefühl - bei gleichzeitiger Ausbildung mütterlicher Qualitäten wie Sympathie, Brüderlichkeit, Friedensliebe, Mitmenschlichkeit.

Paradiesisch-utopische Glückszusagen Jahwes an Israel sind also identisch mit der Verheißung einer zunehmend matrizentrischen Religiosität. Wir wollen diese These anhand der Verleihung des Landes Kanaan prüfen und weiter fragen, wie es um den Einfluß und die Ausbreitung matrizentrischer Moralität im AT bestellt ist.

Wenn Israel von der Verleihung des Landes Kanaan sprach, so war das weniger die Erinnerung an eine glanzvolle Vergangenheit als vielmehr ein Bekenntnis zu Jahwe.

Nach der heilsgeschichtlichen Darstellung des Deuteronomisten, wie sie im alten Credo Dt 26,5-9 und in verwandten Texten noch vorliegt, war die Landverteilung die letzte der Heilstaten Jahwes.

"Dann brachte er uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, ein Land, überfließend von Milch und Honig." Mit diesen Worten hatte das alte Credo geendet. Im theologischen Kontext des Erwählungsgedankens stehend, qualifizieren die deuteronomistischen Paränesen das dem Volk zugedachte Land als Heilsgut. Mit der Übereignung des Landes hatte Jahwe Israel endlich "zur Ruhe gebracht" und seine Zusagen restlos eingelöst (Dt 3,20; 12,9f.; 25,19; Jos 1,13.15; 11,23; 22,4; 23,1).

Der Deuteronomist wird nicht müde, in seinen Predigten von der Israel verheißenen nachalah, dem Erbland, in überschwenglichen Wendungen zu reden: Es ist herrlich und weiträumig, reichlich bewässert, voll der üppigsten Obst- und Weinkulturen, ebenso reich an mineralischen Schätzen. Große, herrliche Städte und schöne Häuser, ohne Israels Zutun erbaut, stehen darin bereit (Dt 6,10-11; 8,7-9). Die nachalah ist ein Land, das Jahwe "ständig umsorgt" und auf dem "die Augen des Herrn ruhen vom Anfang des Jahres bis zu seinem Ende" (vgl. Dt 11,9-12).

"Was ist es also anderes als ein irdisches Paradies? Jedenfalls ist es die in jeder Hinsicht allgenugsame Grundlage für den Heilszustand des Gottesvolkes, denn in ihm erwartet Israel ja noch die Ruhe vor allen Feinden ringsum."[36] Das Heilsgut der Ruhe scheint hier ebenso stark betont, wie wir es bereits im Schöpfungsbericht (P) gesehen haben.

In der Charakterisierung der nachalah fallen mindestens drei qualifizierende Komplexe auf: Einmal die Güte, Fruchtbarkeit und spendende Üppigkeit des Landes, sodann das Moment der Ruhe (nach G.v.Rad diejenige deuteronomistische Formel, "die das Höchste und Letzte ausspricht, was Jahwe Israel mit der Landverleihung gewährt hat"[37]) und schließlich die Schönheit.

Israels Dichtungen quellen geradezu über von einer "Schönheitstrunkenheit, die keiner Steigerung mehr fähig war"[38]. Dies "delectari Israels" gilt Jahwes Walten in der Natur, insbesondere jedoch ist die Heilsgeschichte das große Thema der alttestamentlichen Hymnik. Israel hat Jahwe selbst, seine Offenbarung und seine Heilsgaben als schön empfunden (vgl. Ps 145,5). Wiederum der Deuteronomist wird nicht müde, vor allem die Schönheit der nachalah zu rühmen (Dt 1,35; 3,25; 8,7.10; 11,12 u.ö.; 26,9.15; vgl. Nu 24,5f.).

Eine Besonderheit bei späteren Propheten ist die eigentümlich emphatische Bezeichnung des Landes als "Pracht" (Ez 20,6.15; Dan 8,9; 11,16.41.45) und gar als "höchste Pracht der Völker" (Jer 3,19).

Als theologische Schlüsselstellung gilt die umfassende Interpretation, die sich der Hexateuch (nach G.v.Rad) in Jos. 21,43-45 und 23,14 gegeben hat. Dennoch war dies nicht Israels letztes Wort über sein in der Landverteilung konkret erfahrenes Heil. Die Propheten nehmen das Thema erneut auf, wobei vor allen Dingen Deuterojesajas Aktualisierung dieser Leitidee eine besondere Rolle spielt.

Ausdrücklich hat E. Fromm darauf aufmerksam gemacht daß sich in der Idee der nachalah, die von Milch

und Honig fließt, die Gestalt der Großen Mutter erhalten habe. "Dieses Land, das in den prophetischen Schilderungen wie auch in der talmudischen Literatur alle Qualitäten des üppigen, fruchtbaren, nichts versagenden Bodens hat, übernahm die Rolle der Großen Mutter matriarchalischer Religionen."[39)]

Neben der Üppigkeit sind es vor allem die Momente der Ruhe und der Schönheit, die eindeutig matrizentrischer Religiosität zugeordnet werden können. Aber auch andere Phänomene der messianischen Zeit lassen die Idee einer bedingungslos liebenden Mutter und ihrer Qualitäten durchscheinen: Die ständige Sorge Jahwes für sein Volk (Dt 11,12); das für den Deuteronomisten typische Motiv der Synonymität von Bund und Liebe Jahwes (vgl. Dt 7,7-9; 10,15); das Aufhören mühseliger Arbeit; Schmerzlosigkeit des Gebärens; das gleichzeitige Scheinen der Sonne und des Mondes, also des männlichen und des weiblichen Gestirns (vgl. Jes 30,26).

"Für die seelische Struktur der Juden", urteilt E. Fromm weiter, "dürfte gerade dieses Stück des matrizentrischen Komplexes von entscheidender Bedeutung sein." Fromm weist auch darauf hin, daß im Chassidismus -jener religiös-mystischen Massenbewegung osteuropäischer Juden des 17. und 18. Jahrhunderts- matrizentrische Züge einen besonders deutlichen und starken Ausdruck gefunden haben.

Allerdings räumt E. Fromm im selben Zusammenhang ein, daß die jüdische Religion insofern einen komplizierten Charakter habe, als sie deutlich "den Stempel einer Reaktion gegen die vorderorientalischen matrizentrischen Religionen" trage; das habe ihren Gottesbegriff väterlich-männlich und die Moral rigide gemacht.

Zweifellos gibt es so etwas wie ein "Gefälle" im AT von einer Art Heilsmaterialismus hin zu einer Spiritualisierung des Heils. Doch diese Feststellung, daß Israel früh die Verbindung von Religion und Eros bekämpft habe, weil seine Umgebung von Naturreligiosität, von weiblichen und Mutter-Gottheiten geprägt war; daß Israels Gottesbild dadurch eine männlich-patrizentrische Färbung bekommen und die patriarchalische Gesellschaftsordnung Israels eine theologische Stütze erhalten habe[40] - diese Feststellung enthält, theologisch richtig gedeutet, durchaus entschiedene Hinweise auf alttestamentliche Elemente für eine emanzipatorische Glücksethik.

Bevor diese Behauptung entfaltet werden kann, sei noch das Hohelied in die Interpretation einbezogen.

4.1.2.5 Das Hohelied oder: Das Glück emanzipierter Sinnlichkeit und einer erotischen Kultur

Bezeichnend für die Hilflosigkeit, die hohe Kultur alttestamentlicher Liebeslyrik, wie sie im "Lied der Lieder" vorliegt, unbefangen auf sich wirken zu lassen, dürfte die knappe Einleitung dazu in der weitverbreiteten katholischen Bibelübersetzung von V. Hamp, M. Stenzel, J. Kürzinger sein: Schon wegen des geringen Umfangs sollte man diese Sammlung nicht überschätzen; trotz der zugestandenen "zweideutigen Bildersprache" dürfte man die Lieder dennoch "nicht als ungeziemend und unsauber" bezeichnen; als Verherrlichung "bräutlich-ehelicher Liebe" seien die Lieder auch der Hl. Schrift "an sich nicht unwürdig", da diese ja nicht ausschließlich "rein religiöse Stoffe" enthalte und insofern "auch Liebeslyrik darin Platz" finden könne. Entgegen der "bloß lyrischen Deutung" könne allerdings nur "die allegorische oder wenigstens die typologische Deutung" als die "eigentlich inspirierte" gelten. "Praktisch muß man sagen, daß unser Buch für körperlich und geistig unreife Menschen nicht geeignet ist."

Letzter Satz dürfte vor allem auf die Verfasser dieser Einleitung zu beziehen sein, deren sprachliche Gewundenheiten wohl kaum die Tendenz des Hohenliedes, eher schon die manichäisch-gebrochene Verkrampftheit und Befangenheit ihrer (zölibatären) Autoren offenbaren.

Unbefangener Auslegung geben sich die im Hohenlied versammelten Liebeslieder vielmehr als eine positive Würdigung erotischer Kultur und humaner Sinnlichkeit zu erkennen.

Das Hohelied dürfte wohl kaum der Volksdichtung zuzuzählen sein, vielmehr verrät es das Bildungsniveau einer geistigen Oberschicht und deren Vertrautheit mit ägyptischer, pharaonischer Kultur. Dies deutet auf die Entstehung in der älteren Königszeit oder des "salomonischen Humanismus" - nach G. von Rad eine "Epoche intensiver Aufklärung" mit einem neu erwachten Sinn für das Humanum, für die Kultivierung des Menschen und deutlichem Interesse für das Psychologische.[41)]

Ohne Gegenstück im AT ist das Hohelied insofern, als die Liebeslieder in großer Unbefangenheit und gänzlich ohne moralisierende Gesichtspunkte die erotische Faszination zwischen Liebenden besingen.

Wo an anderen Stellen im AT von Frauenschönheit die Rede ist, ist stets die Ehefrau gemeint (z.B. Spr 5), wobei moralische Eigenschaften ihre Schönheit ausbalancieren (Sir 26; 36,27f; Tob 7.8); vor der "nicht eigenen" Schönheit wird gewarnt (Sir 9,8: polemisch gegen das Hohelied?), teils in deftigen Vergleichen: "Ein goldener Ring im Rüssel der Sau - das ist ein Weib, schön, doch ohne Zartgefühl" (Spr 11,22; vgl. 31,30).

Erkennt man die Einmaligkeit und den Reiz des Hohenliedes im Besingen humaner Sinnlichkeit und kultivierter erotischer Faszination[42)], dann dürfte überraschen, daß diese Bejahung der Sinnenwelt, der Leiblichkeit und ungetrübter Diesseitsfreude nicht etwa aus der <u>Nähe</u> dieser Liebeslyrik zum Baalskult entspringt, sondern erst in klarer <u>Distanzierung</u> von kanaanitischer Kulturreligiosität gewonnen worden ist! Der Grund für die positive Erfahrung des Eros und der Sinnlichkeit ist ein Akt der Emanzipation aus der Vergöttlichung des Sexuellen in den Naturreligionen.

Das muß erläutert werden. Gehen wir davon aus, daß im kanaanäischen Kultkreis, mit dem sich der Jahwekult auseinanderzusetzen hatte, sexuelle Vorgänge wie Zeugung und Paarung als gottheitliches Geschehen mythisch erlebt wurden, wie es noch in 1 Kg 14,22-24 durchblickt. Daher war zwar die religiöse Atmosphäre gesättigt mit mythisch-sexuellen Vorstellungen, die Verfügung über die Geschlechtlichkeit sowie ihre humane Kultivierung aber war eben durch die Mathisierung des Sexuellen dem Menschen entzogen.

Demgegenüber zeigt die Lyrisierung sinnlicher Liebe im Hohenlied zusammen mit der Betonung des persönlichen und einmaligen Aspektes erotischen Erlebens eine tiefgreifende Entmythisierung des Sexuellen durch die emanzipatorische Wirkung des Jahweglaubens. Die Figuren des "Liedes der Lieder" bewegen sich in einer völlig entsakralisierten, entmythisierten Profanität: eben darin zeigen und leben sie ihren Glauben an Jahwe, der die Phänomene des Geschöpflichen an die kultivierende Verfügung des Menschen freigibt.

Resümierend lassen sich folgende systematisch bedeutsame Momente festhalten:

(1) Die Liebeslyrik des Hohenliedes verdankt sich gerade in ihrer Unbefangenheit dem Jahwe-Glauben. Der Jahwe-Glaube durchbricht nämlich die in der kanaanäischen Naturreligiosität angelegte Mythisierung und sakralisierende Enteignung menschlicher Sexualität, indem er sie neu der Verfügung des Menschen übereignet und den Bereich sinnlich-erotischen Erlebens überhaupt erst freigibt für seine humanisierende und kultivierende Durchdringung.

(2) Auf diesem Hintergrund erscheint die durchgehende polemische Distanzierung vom Baalskult im AT durchaus nicht als ein Votum gegen die genießende Erfahrung von Eros und Sinnlichkeit, sondern vielmehr als Emanzipation menschlicher Sexualität aus ihrer Verflechtung ins Mythisch-Sakrale. Der Jahwe-Glaube ermöglicht überhaupt erst humane Sinnlichkeit und erotische Kultur.

(3) An dem spezifischen Eros- und Schönheitserleben wie es die Liebeslyrik des Hohenlieds spiegelt, läßt sich ablesen, daß Glaube Glück stiftet. Der biblische Glaube löst menschliche Sexualität und Erotik aus ihrer niederhaltenden Verstrickung in die -sakralisierend überhöhte- "fürchterliche Natürlichkeit (A. Gehlen) heraus und führt sie ihrer humanisierenden Kultivierung zu.

Gegenwärtige Theologie wird sich daher darauf zu besinnen haben, daß die Menschenfreundlichkeit Gottes auf vertieftes Glück der Menschen aus ist - oder anders gesagt, daß die deuteronomistische Literatur gerade in ihrer Distanzierung von Naturreligiosität als Urdatum für eine "Theologie der erotischen Kultur" gelten muß.

(4) Heil macht Menschen innerlich und nach außen froh. Nun ist leider auch die biblische Freude spiritualisiert worden im Sinn einer religiösen und dualistischen Metaphysik. Im AT aber werden Lebensfreude und Lebensgenuß (Ex 18,9; Spr 5,18; Pred 5,18; 11,9; 1 Chr 29,22; Ps 9,3 u.ö.) als von Gott geschenkt, als Gnade aufgefaßt. So ist Freude vor dem Herrn und im Herrn Freude am Leben, an den Dingen, am Genuß, nicht an geistlicher Befähigung; und noch die

Freude am Studium von Jahwes "Gesetz" (Jer 15,16) ist mehr als Freude am Studium des "Bibelworts".

(5) In der Entmythisierung und Ent-Divinisierung des Sexuellen und Erotischen zeigt sich -wie schon in den Schöpfungsberichten- erneut die "anthropozentrische Spitze" alttestamentlichen Schöpfungsglaubens.[43] Die gläubige Bindung des Menschen an Jahwe bringt die Welt in ihre volle Weltlichkeit und die Phänomene des Geschöpflichen in ihre volle Profanitätserfahrung. Diese strukturelle Hominisierung der Welt soll über den Menschen ihre geschichtliche Humanisierung erfahren, die in ihrer Ausrichtung auf die "Gebote" Jahwes zugleich als eine nicht kultisch, sondern eben menschlich vermittelte Divinisierung gelten kann.

(6) Gemessen an der im Hohenlied erstmals aufleuchtenden "Theologie erotischer Kultur" muß die in der abendländischen Wirkungsgeschichte des Christentums zunehmende Spiritualisierung des Sinnlichen und Erotischen kritisch gesehen werden: Entweder ist sie die Signatur einer freiwillig gewählten "Virtuosenethik" - und insofern durchaus zu bejahen, wenn auch keineswegs zu verallgemeinern oder gar als Ausdruck gereifteren Glaubens zu werten; oder aber Spiritualisierung verrät sich als ängstliche Verdrängung ganzheitlich-humaner Sinnlichkeit im Horizont von Ressentiment-Moral oder im Dienste des zum Götzen erhobenen Leistungsprinzips: allemal eine Mangelform christlichen Glaubens.

(7) Nach allem Gesagten läßt sich die Frontstellung des Jahwe-Glaubens gegen die Baalsreligion und ihren kanaanäischen Vegetationskult sowie die

weiblichen Fruchtbarkeitsgottheiten - eine Tendenz, die sich theologisch vor allem in der deuteronomistischen Literatur niedergeschlagen hat - wohl als Kritik an einer auf primitiver Stufe gehaltenen, nichtemanzipierten Sinnlichkeit, kaum jedoch als Abschwächung matrizentrischer Religiosität im AT überhaupt begreifen.

Die starke matrizentrische Färbung alttestamentlicher Religiosität kommt neben den Paradiesbildern, den spezifischen Heilsgütern und der hohen Eroskultur des Hohenlieds auch im Kreis der Weisheitsliteratur zum Ausdruck. Sie ist erfüllt von Ratschlägen, wie man das Leben weise, aber auch mit Lust genießen soll (u.a. Pred 9,7-11).[44]

Die Weisheit will den Menschen den Weg zu einem erfüllten, glücklichen Leben weisen. Sie preist den glücklich, der Verstand (Spr 10,23), Langmut (Spr 19,11), Güte (Spr 19,22), wer einen wohlgeratenen Sohn (Spr 10,1) oder eine gute Frau (Spr 18,22) hat. Alles Glück aber, so resümieren die Sprüche als Ergebnis langer Reflexion und Erfahrung, sei gebunden an den Glauben an Jahwe, die "Furcht des Herrn" (Spr 1,7).

G. von Rad macht auf eine auffallende Einzelheit in der Weisheitstheologie Israels aufmerksam: Die einladende Weisheit erscheint eigentümlich persönlich und intim profiliert und dürfte als "die konstruktive Gegenspielerin der Aphrodite parakyptusa" zu verstehen sein. Sie möchte dem Manne Schwester und Geliebte werden (Spr 7,4). "Blut und Leben hat die personifizierte Weisheit zu einem guten Teil von ihrer vitaleren Gegenspielerin, der Liebesgöttin Astarte empfangen!"[45]

Insgesamt nötigt die vorgetragene Interpretation auch zu einer Korrektur der Auffassung E. Fromms, Israels Moral sei patrizentrisch-rigide geworden durch die Abgrenzung von matrizentrischer orientalischer Religion. Der Vorgang erscheint komplizierter insofern, als Israel durch die polemische Distanzierung von Vegetationskulten offensichtlich matrizentrische Trends in kultivierter Form überhaupt erst hat ermöglichen wollen. Denn es dürfte deutlich geworden sein, daß eine eigentliche Kultur matrizentrischer Moral auf der primitiven Stufe mythisch gefesselter Naturreligion geradezu unmöglich war und erst im Umkreis des entmythisierenden Jahwe-Glaubens hat gedeihen können. Die patrizentrische Färbung, die Israels Gottesbild und Moral im Laufe der geschichtlichen Entwicklung dennoch bekommen hat, muß auf andere, nämlich gesellschaftliche, politische, religiöse Gründe zurückgehen.

Wenn namentlich im Bereich der deuteronomistischen Theologie jede Anlehnung an kanaanäische Kultsitten als schwerster Abfall von Jahwe gedeutet wurde, so ist dies zunächst als ein Akt der politischen Selbsterhaltung der Jahwe-Gemeinschaft zu verstehen. Der Kult garantierte die sozialen politischen Ordnungen Israels sowie "die Regeln, die ein heilsames Zusammenleben der Menschen ermöglichten"[46]. Die soziale und politische Mißachtung dieser Normen hatte sofort kultische Störungen zur Folge und mußte im Dienste praktischer Lebensregulierung zur neuordnenden (deswegen auch abgrenzenden) Straffung kultischer Angelegenheiten führen.

Immerhin stellte die Baals-Religion die ideologische Absicherung des Königtums dar und lieferte dem orientalischen Despotismus seine Legitimation. Hingegen inspirierte der Jahwe-Glaube immer wieder zur Kritik des Königtums (vor allem durch die Propheten) aufgrund seiner "gefährlichen Erinnerung" an die universale Freiheit der Kinder Israels.

Diese Auffassung, nach der die Ausbildung matrizentrischer Moralität primär durch innere (ökonomische?) Schwierigkeiten und weniger durch Abgrenzung nach außen gestört worden ist, findet eine Stütze in dem Verdacht G. von Rads, daß es bereits "eine erschlaffende und in sich ausgehöhlte Kultübung (war), der das Dt entgegentrat, eine Kultübung, der längst die naive Gläubigkeit der Frühzeit verlorengegangen war und die sich gegenüber den kompliziert gewordenen politischen und wirtschaftlichen Lebensbereichen isoliert hatte"[47].

4.1.2.6 Das Glück Jakobs: Revolutionäre Humanität

Erinnerungen an glückliche Begebenheiten enthalten ohne Zweifel die Jakobsgeschichten. Obwohl Jakob heimatloser Flüchtling ist, gelangt er auf unwahrscheinliche Weise zu Wohlstand, Reichtum und Gottes Segen. Jakob wird als ein Mann geschildert, dem wie Joseph alles, was er unternahm, auch glückte (vgl. Gn 39,2.3). Glück heißt hier glückliches Gelingen von Unternehmungen.[48)]

Die durch und durch weltliche Darstellung der Jakobserzählungen ist schon früh aufgefallen, aber mögen sie auch noch so "viel ungeistlicher" sein als die Abrahamsgeschichte und ein "Dickicht unerbaulicher Menschlichkeiten" (G. von Rad): Gerade sie haben nicht nur die Erzählkunst Th. Manns inspiriert in seinem herrlichen Roman "Joseph und seine Brüder", sondern immerhin auch das grundsätzliche Interesse des Marxisten V. Gardavsky auf sich gezogen.

Im Zusammenhang christlicher Glücksethik muß vor allem die Interpretation überraschen, die V. Gardavsky den Jakobserzählungen abgewonnen hat.[49)] Es wäre nicht das erste Mal, daß Christen "von außen" auf das humane, ja revolutionäre Potential ihrer eigenen geschichtlichen Zeugnisse aufmerksam gemacht würden.

Als Vertreter historisch-marxistischer Philosophie ist Gardavsky an der Frage interessiert, welches Modell menschlicher Existenz in der Gestalt Jesu wie in der jüdischen Religiosität überhaupt sich Ausdruck verschaffen will.

Gemessen an der griechischen Kosmozentrik, worin der Kosmos als souveränes Ordnungsgefüge und der

Mensch nur als eine fallhafte Streuung im Rahmen dieser Ordnung gedacht worden sind - unterworfen dem Walten des Schicksals in Gestalt der Moiren, bietet die biblische Anthropozentrik für Gardavsky den Ausgangspunkt für einen ganz anderen Entwurf modellhafter Humanität. Der alttestamentliche Mensch erscheint als der in die offenen Möglichkeiten der Geschichte Hineingerufene, als Subjekt schöpferischer Tat und als transzendierender Mensch. Gardavsky glaubt in Jakob-Israel die Schlüsselfigur für dies neue Menschenverständnis zu erkennen.

Die für manche Exegeten recht anstößige Betrugsgeschichte, die schildert, wie Jakob mit Hilfe Rebekkas den blinden Vater Isaak überlistet und den Erstgeburtssegen erzwingt, bekommt für Gardavsky einen positiven Stellenwert. Dieser Jakob weigert sich, eine ihm durch Geburt und durch die herrschende Sitte zugeordnete Stellung hinter seinem erstgeborenen Bruder als schicksalshaft ein für allemal zu akzeptieren. Die Betrugsgeschichte erzählt nichts anderes als den rebellischen, wenn auch moralisch zwiespältigen Versuch, gegen die natürliche Vorbestimmung und "entgegen den Möglichkeiten, die ihm vorgegeben sind, seine Erwählung zu ertrotzen"[50].

Höhepunkte des Handelns Gottes an Jakob halten sodann die beiden mächtigen Erzählblöcke der Bethel- und der Penuel-Geschichte fest (Gn 28, 10-22; 32,22-33).

Im nächtlichen Ringkampf am Fluß jabbok wagt Jakob sogar den Kampf mit "Gott" selbst. Gardavsky erblickt die typisch alttestamentliche Pointe darin, daß Jakob gegen alle Logik traditioneller Religion von Gott nicht etwa bestraft, sondern sogar geseg-

net wird: Er wird zum "Israel". In dieser Begebenheit erweist sich der Gott Israels als eine den Menschen nicht versklavende, sondern geschichtlich befreiende Transzendenz - bleibende Orientierung des alttestamentlichen Menschenbildes.

Entgegen der Erzählabsicht des alttestamentlichen Redaktors, der seine Deutung der Jakobsgeschichte auf die eigenartige Formel bringt, daß "Gott die bösen Gedanken der Menschen (mit-)denkt zum Guten" (vgl. Gn 50,20), sieht Gardavsky im Kern dieses Erzählkomplexes eine unvergleichliche geschichtliche Iniative entstehen. Die Geschichte als Feld offener Möglichkeiten, der Mensch als homo faber, der in sein Schicksal eingreift und seine Lebenschancen beeinflussen will. Im Volk Gottes wird das revolutionäre Modell menschlicher Existenz entdeckt und praktiziert.

Es muß nach Gardavsky auf jedes engagierte Denken und jede revolutionäre Praxis der Gegenwart die Erkenntnis inspirierend einwirken, daß "das ganze Alte Testament etwas zum Inhalt hat, was für das gesamte europäische Denken, besonders aber für das zeitgenössische sozialistische und marxistische Denken, eine außerordentliche Bedeutung hat: zum erstenmal offenbart sich hier, wenn auch in vorwissenschaftlicher, mythologischer Form, so deutlich der Gedanke der Transzendenz, des Überschritts über alles bisher Erreichte, zum erstenmal keimt der Traum auf von der Subjektivität inmitten der Zeit"[51].

Die in Jakob-Israel erstmals aufblitzende Idee revolutionärer Humanität findet Gardavsky dann im Neuen Testament vorgestellt und verkörpert in Jesus von Nazareth, dem eschatologischen Bahnbrecher und exemplarischen Zeugen der eschatologischen Möglichkeiten der Menschen.

Gardavskys Auslegung bewegt sich durchaus im Interpretationsrahmen neuerer Theologien, etwa der Theologie der Hoffnung, wie Moltmann, oder der neuen Politischen Theologie, wie Metz, Sölle, Marsch u.a. sie vertreten, die wiederum von E. Blochs "Prinzip Hoffnung" stärkste Anregungen empfangen haben. Mit E. Blochs Exegese berührt sich diejenige von Gardavsky insofern, als jener an der Gestalt Hiobs -gegen die traditionelle Auslegungstendenz- die "Entdeckung des utopischen Könnens innerhalb religiöser Sphäre" gemacht und in Hiob weniger den grenzenlosen Dulder, als vielmehr den hebräischen Prometheus erkannt hat.

Und utopische Religiosität gehört wie die aus ihr entspringende eschatologische Humanität allemal zur innersten Substanz einer nichtbürgerlichen, emanzipatorischen Glückstheorie und Glückspraxis.

4.1.2.7 Zusammenfassende Thesen: Heilsmaterialismus bis in die Backschüssel

Es hat sich gezeigt, daß "Heil" im Alten Testament als eine sehr konkrete, erfahrbare, glücklichmachende Wirklichkeit verstanden worden ist. Es ist weiter deutlich geworden, daß sich durch das ganze AT hindurch eine Fülle heilsrelevanter Motive mit deutlich hedonistischer und eschatologisch-utopischer Färbung zieht, die eigentlich erst in jener Aufmerksamkeit, die wir "emanzipatorische Sensibilität" zu nennen vorschlagen, wahrgenommen und in einer eudämonistischen Ethik angemessen systematisiert werden können.

Ohne Anspruch auf letzte Abrundung sei nun versucht die gewonnenen Gesichtspunkte zusammen mit weiteren, bisher noch nicht genannten in knappe Thesen zu fassen und so zugleich Leitlinien für religionspädagogische Konsequenzen zu formulieren.

(1) Die Erzählungen des AT schildern die Heilsgüter, die Jahwes Liebe seinem Volke reichen will, überwiegend als materielle und ausgesprochen eudämonistische: Fruchtbarkeit von Mensch und Vieh, Frieden nach innen und außen, politische Größe, Lebenssicherung durch Besitz. "Jahwes Gnade wirkt jede Art von äußerer Lebensförderung (Dt 28,8-14); Lebensminderung wird als Wirkung seines Zorns verstanden."[52] Die Heilsvorstellungen des AT erweisen sich durchgehend als "Heilsmaterialismus" (G.v.Rad), der bis in die Backschüssel der einzelnen Haushaltungen reicht (vgl. Dt 28,5).

(2) Dieser Heilsmaterialismus enthüllt sich im Kern als humaner Materialismus, da er nie auf die einfache Akkumulation von Produktionsmit-

teln (damals: Nutzland) oder auf Profitmaximierung, sondern immer auf den Menschen und die Entfaltung seiner Bedürfnisse bezogen bleibt. Auf materiell relativ gesicherter Basis soll Israel sein Heil wirken im Sinne fortschreitender Humanisierung seiner sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse.

(3) Die auffällige Konkretheit, Diesseitigkeit und Erdhaftigkeit des Heils erweisen sich als leitende Konstanten der alttestamentlichen Eschatologie. Entwicklung wie Inhalt verbieten es, die alttestamentliche Eschatologie als einen Vorgang zunehmender Spiritualisierung oder Verjenseitigung auszulegen, statt sie angemessen als erinnerte Verheißung mit der Tendenz je neuer Konkretisierung zu begreifen.

(4) Die eschatologische "Treue zur Erde" (F. Nietzsche/D. Bonhoeffer) läßt sich unter den Bedingungen gegenwärtigen Denkens begrifflich schärfer fassen als "konkrete Utopie": Die rückwärts gewandte Utopie (die Erinnerungen des Heils) drängt auf die vorwärtsgewandte Konkretisierung der erinnerten und bekenntnismäßig formulierten Heils-Utopia.[53)]

Eschatologische Religiosität ist daher genauer utopisch-futurische Religiosität. Die Bibel, aus der christlicher Glaube seine Hoffnung zieht, müßte daher primär als ein utopisches Buch gelesen werden: Wo es in den biblischen Erinnerungen und Erzählungen um das Heil, das Richtigsein, das Zielbild des Menschen geht, da zeichnet die Bibel Menschen, Welt und Geschichte nicht so, wie sie sind, sondern wie sie sein könnten und sein sollten. Das Volk

Gottes erscheint nie am Ziel, sondern auf der Wanderung zu Zielen. Die antizipierende Vorwegnahme einer besseren Zukunft und gelungener Humanität - Heils-Antizipationen, die mit der stets schlechteren Wirklichkeit schart kontrastieren und daher zur Veränderung inspirieren - läßt deutlich die im christlichen Glauben angelegte gesellschaftskritische Potenz hervortreten.

(5) Seit christliches Glaubensverständnis sich in die griechisch-platonische Philosophie eingesponnen und auf ihre Unterscheidung von uneigentlicher Diesseitswelt und idealer Jenseitswelt eingeschworen hat, eignet dem christlichen Glauben die resignative Passivität einer "Weltanschauung des Sich-Fügens". Altes und Neues Testament aber sind durchstimmt vom Pathos des Neuen - des neuen Himmels und der neuen Erde. Insofern also christlicher Verheißungsglaube menschliches Dasein auf die utopische Dimension besserer Zukunft und geglückter Humanität bezieht, enthält er so etwas wie ein revolutionäres Element und inspiriert praktisch-diesseitigen Veränderungswillen, dem Welt und Geschichte nicht als auferlegtes Schicksal, sondern als Aufgabenfeld zur Herbeiführung größeren Glücks erscheinen. Christliche Wahrheit muß "getan" werden (Joh 3,21), Orthodoxie zur Orthopraxie fortschreiten.

(6) "Treue zur Erde" zeigt auch das alttestamentliche Verständnis von Erlösung. Erlösung heißt konkret Befreiung - im buchstäblichen sozialwirtschaftlichen und politischen, nicht im übertragenen "geistigen" Sinn. Der Glaube an Jahwe hat Israels Knechtsmentalität durchbrochen und sie aus Ägypten befreit. Das heilsgeschichtliche Summarium Dt 26,5-9 erinnert bis auf den heutigen Tag den christlichen Modell-

fall von Erlösung als konkreter Befreiung aus Zwang und Unterdrückung. Die sozial-wirtschaftliche Konsequenz des alttestamentlichen Freiheitsethos zeigt sich exemplarisch in der Idee des Jobel- und Erlaßjahres, das den periodischen Ausgleich zwischen arm und reich durch Landrückgabe, Entlassung der Sklaven und Erlassen aller Darlehen vorsah (vgl. Lev 25 par.). Während Jer 34 die Mißachtung des Freijahres kritisiert, wird die restitutio in integrum als endgültige eschatologische Heilstat schließlich zum Symbol messianischer Zeit (vgl. Jes 61). Indem diese Stelle im Lukasevangelium zentrale Bedeutung gewinnt (Lk 4,16-24), wird deutlich, welche Schlüsselstellung Jesus in dem großen Erlösungs- und Befreiungsprozeß zukommt, der ebenso wie das Jobeljahr nicht einfach spirituell aufgefaßt werden darf.

(7) Auf die Herstellung konkreter Bedingungen für Glück im gesellschaftlichen Maßstab zielt in besonderer Weise der alttestamentliche Schalom-Komplex. Schalom meint den Frieden des in seinen konstitutiven (vitalen, sozialen, rechtlichen, politischen, religiösen) Beziehungen erfüllten Menschseins und figuriert als grundlegende Komponente des verheißenen universalen Friedensreiches, als Inbegriff des messianischen Heils in den Verheißungen des Jesaja, Jeremia, Ezechiel.

(8) Emanzipatorische Tendenz zeigt in stärkstem Maß auch der alttestamentliche Schöpfungsglaube: Er schafft die Bedingung der Möglichkeit, die Welt und alles Geschöpfliche in ihrer Eigengesetzlichkeit gelten zu lassen und sie erst dadurch der kultivierenden Humanisierung des emanzipierten Menschen zu überantworten. Die emanzipatorische Religiosität[54] hat ferner

eine auffallende Ästhetik ausgebildet[55] und steht in untrennbarem Zusammenhang mit klugem Verhalten als der Voraussetzung von Frömmigkeit und Glück.[56]

(9) Diese Strukturen alttestamentlichen Heilsverständnisses lassen die Auffassung von H. Buhr mehr als berechtigt erscheinen, daß eine platonisch-augustinisch geprägte Theologie (und Religionspädagogik) einfach außerstande sind, den spezifisch alttestamentlichen Heilsmessianismus kategorial zu erfassen und handlungsorientierend auszulegen.[57] Der jenseits- und supranatural-orientierte Augustinismus suche prinzipiell eine spiritualistische und postmortale Glückseligkeit, während der biblische Messianismus in Treue zur Erde Heil, Frieden und Glück auf diese Erde ziehen will, der Gottes Verheißungen gelten. Nachdem der augustinische "Platonismus für's Volk" (F. Nietzsche) den biblischen Messianismus voll konkreter Utopie aus Theologie und Kirche erfolgreich hinausgedrängt hat, sei es - so Buhr - an der Zeit, "den Spieß herumzudrehen".

4.1.3 Glück im Neuen Testament: Imaginationen eines erlösten und geglückten Lebens

Im ganzen vierten Teil dieser Arbeit geht es um systematische Raffungen in dem Sinne, daß systematische Elemente und Teilstücke für das Konstrukt einer christlichen Glücksethik gesichtet und bereitgestellt werden sollen. Dieser Absicht entspricht es, wenn wir uns im folgenden der neutestamentlichen Tendenz, Heil durchaus im Sinne von geglückter Existenz zu verstehen, in Form einer thesenartigen Zusammenfassung zu vergewissern suchen.

(1) Daß "Glück" auch im Neuen Testament, eher als Seligkeit, ein verständliches Wechselwort für Heil ist, signalisiert schon das Wort Evangelium selbst, das zur Zeit Jesu "unmißverständlich als religiös-politisches Heilswort fürs Ende des konkreten Elends, für den Beginn des konkreten Glücks" (E. Bloch) galt. Als grundsätzliche hermeneutische Perspektive zum Verständnis des NT kann daher die These D. Sölles gelten: "Himmel oder Bei-Gott-Sein ist der unmittelbare mythische Ausdruck dessen, was wir säkular Glücksverlangen nennen."[58]

(2) Die Erzählungen des NT nehmen von der im AT verheißenen Glücks- und Heilsfülle nichts zurück, sondern schildern deren überbietende Einlösung in Jesus. Diese Kontinuität signalisiert bereits sein Name. Jesus, hebräisch Jeschuah (eine gebräuchliche Abkürzung von Jehoschuah[59]) trägt denselben Namen wie Josua, der die Stämme Israels in das verheißene Land führte, das "von Milch und Honig überfließt".

Nach Lk 4,14-21 erfüllt Jesus die uralten Glücks- und Heilsverheißungen, die sich in der Idee des Jobel- und Gnadenjahres gesammelt hatten: "Heute hat sich diese Schrift erfüllt vor euren Ohren."

(3) Die für das AT typische eschatologisch-utopische Religiosität verstärkt sich mit dem Auftreten Jesu in Richtung einer durchgehenden "Futurisierung der Daseinserfahrung". "Die Überzeugung von der Nähe des Reiches bewirkte hier eine solche Konzentration auf die Zukunft Gottes, daß daneben alles Überlieferte und Gegenwärtige seine Eigenbedeutung verlor, die Zukunft Gottes selbst aber gegenwartsbestimmend wurde."[60)]

(4) Das Reich Gottes - Zentrum jesuanischer Verkündigung - ist genauer das Reich der Hoffnung. Worauf es mit dem Menschen im Reich der Hoffnung hinaus soll, das umreißen thesenartig gerafft die "Glücklichpreisungen"[61)] der Bergpredigt. Die Makarismen sind "ganz überwiegend auf die einzigartige religiöse Freude bezogen, die dem Menschen aus dem Teilhaben am Heil des Reiches Gottes erwächst" (Th W, IV, 369/370). Die Glücklichpreisungen zielen nicht etwa auf eine Glorifizierung von Armut, Not und Leid, sind auch nicht "das Opium der Versprechungen künftiger Belohnung im Sinne einer Wiedergutmachung für die Geduld im irdischen Leiden"[62)], sie sind vielmehr Provokationen der schöpferisch-kritischen Heilshoffnung der Christen.

In den Makarismen bei Lk und Mt sagt Jesus gerade den Schlechtweggekommenen, den "Negern" seiner Gesellschaft konkretes Glück und Heil auf den Kopf zu. Gerade ihnen gilt die Ver-

heißung des Reiches Gottes, dessen Verheißungsinhalte - Hoffnungen und Antizipationen einer "absoluten" Zukunft - im "Tun der Wahrheit" zunehmend realisiert werden sollen. Christlicher Hoffnungsglaube, der aus der eschatologischen Vision vom Reiche Gottes seine Imaginationen eines besseren Lebens zieht, streckt sich "schon" auf das aus, was "noch nicht" ist, aber werden kann. "Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles" (Th.W. Adorno)[63].

Das Reich Gottes ist als konkrete Utopie auf menschliche Füße gestellte Eschatologie. Die als "konkrete Utopie" neu begriffene Reich-Gottes-Proklamation läßt den Möglichkeitssinn christlicher Eschatologie deutlich hervortreten, ihr "Träumen nach vorwärts", das "ins Gelingen verliebt"[64] ist. Die Makarismen inspirieren Möglichkeitsdenken ohne Realitätsverlust und entfachen jene "Leidenschaft für das Mögliche", der es nicht darum geht, Welt, Geschichte und menschliches Dasein nur anders zu interpretieren, sondern sie im Herbeiziehen noch nicht geborener Möglichkeiten zu verändern.

Die konkret-utopische Religiosität der Makarismen kann und soll Christen damals wie heute infizieren mit dem Mut zu ethischer Phantasie, emanzipatorischer Praxis und solidarischem Protest gegen die erlebten Verkümmerungen und Verzerrungen möglicher Humanität. Eschatologischer Möglichkeitssinn läßt Christen die "Eindimensionalität" herrschenden Wirklichkeitssinnes kritisieren und mobilisiert sie für den Einsatz zur Erweiterung des persönlichen und gesellschaftlichen Spielraumes von Freiheit, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Glück.[65]

(5) Wundergeschichten - so wurde schon in anderem Zusammenhange verdeutlicht (s.o. S.296 f.) - sind Erzählungen von der Menschenfreundlichkeit Jesu, die in bestimmten "Schaubildern" zeichenhaften Charakters aufleuchtet. Der Durchbruch der Reich-Gottes-Wirklichkeit als des neuen Seins war nicht nur auf Jesus eingeschränkt, sondern wurde auch im Leben und Selbstverständnis der frühen Gemeinden erfahrbar. Die Gemeinde der "Seesturm"-Wundergeschichte spürte Heil in der Erfahrung solidarischer Mitmenschlichkeit angesichts von Kleingläubigkeit, Not und Bedrohung; der Gelähmte im Schaubild Mk 2,1-12 agiert als dramatische Figur für die Verflochtenheit in entfremdete Strukturen, aber auch für die Erfahrung der Befreiung: Heil heißt hier (als Antwort auf Jes 35,5.6): Ein Mensch wird wieder auf die Füße gestellt.[66)]

(6) Im AT schlug sich Jahwes Gnade in Wohlergehen, in politischen, ökonomischen und sozialen Verbesserungen, mit einem Wort: in Glücksgewinn nieder. Die für das NT zentrale Erfahrung der Gnade ist die Heilswirklichkeit des Reiches Gottes, zu dessen Umschreibung in der paulinischen Briefliteratur (und bei Lk) der griechische Kernbegriff "charis", lat. gratia, begegnet. Nun ist "charis" schon früh, besonders durch die paulinische Theologie der Rechtfertigungsgnade (vgl. Röm 3,23 ff.), in personaljuridische Zusammenhänge gerückt worden und hat im Zuge ihrer begrifflich-theologischen Entfaltung vielfältige und höchst schwierige Theoreme in sich aufgenommen (Natur/Übernatur; geschaffene/ungeschaffene Gnade; aktuelle/habituelle Gnade; die reformatorische Rechtfertigungstheologie)[67)].

Die theologischen Umprägungen haben offensichtlich die spezifisch "sinnlichen" Qualitäten des Gnadenbegriffs verdunkelt, die ihm noch heute in der romanischen Sprachwelt anhaften und vor allem im Griechischen und Lateinischen spürbar waren: Charis bedeutete soviel wie Charme, Schönheit, Anmut, Huld und Dank; gratia lebt noch im deutschen Grazie, graziös.

Die Griechen kannten die Charites, die Holden und Freundlichen als eine Trias segenspendender Göttinnen, als weibliche Genien der Natur und als Nymphen mit der "Grundfunktion des Schenkens vegetativer Fruchtbarkeit"[68]. Die tellurisch-vegetative Wesensseite der Chariten wandelte sich (seit Homer) im Gefolge der Liebesgöttin Aphrodite zum Inbegriff der Anmut, des körperlichen Liebreizes.

Gnade verrät sich also durch Anmut und ist etwas Schönes. Diesen ursprünglichen Klang können die neutestamentlichen Schriftsteller nicht vergessen haben, als sie mit diesem Begriff die Wirklichkeit Gottes unter den Menschen haben beschreiben wollen. Mit Gnade scheint ausgedrückt, was Menschen als "gnädige" Lebensfügung und als "Gunst" der Umstände erfahren können: daß es freundliche, helfende, rettende Menschen gibt, denen man "Dank", denen man sich verdankt weiß. Wo Menschen fähig und in die Lage versetzt werden zu lieben, da ist Heil. "Wo die Güte und die Liebe, da ist Gott."[69]

Gnade ist also "das freie, unerzwingbare, glückhaft geschenkte Offensein füreinander"[70].

In der Gnade gewinnen Christen die Freiheit und die Selbstverständlichkeit, miteinander "charmant" und "graziös" umzugehen, zu schenken und sich beschenken zu lassen, großzügig zu sein bei neidlosem Gönnen.[71)]

So gehören Gnade und Glück, Gnade und Liebreiz, Gnade und Sensibilität für Ästhetik, Gnade und Menschenfreundlichkeit eng und innerlich zusammen. "Wenn 'Evangelium' frohe Botschaft in dem Sinne ist, daß sie diesem geplagten Menschen, der daran leidet, daß er nicht ist, wie er selbst sein will, Gnade zuspricht, dann ist sie Ermöglichung von Glück, Ermöglichung von Daseinsbejahung, Lebensfreude trotz Gewissen, Tod und Teufel - um es in der Sprache Luthers zu sagen."[72)]

Die menschlichen Beziehungen wie die gegenwärtige Kultur im ganzen scheinen von solchem Gnadenbewußtsein kaum oder nur wenig geprägt. Ein wesentlicher Kern des Christentums blieb verschollen, die Gnade wurde "vermauert". Hatte schon Nietzsche getadelt, daß Christen so wenig erlöst aussähen und vom "Charme" Gottes kaum etwas spüren ließen, so signalisiert der moderne Slogan "Rettet die Zärtlichkeit" denselben Mangel heute. Doch der Verlust an Gnaden-Charme ist längst kein verschmerzbarer Ausfall zwischenmenschlicher Freundlichkeit mehr. Die eigentlichen Folgen eines "gnadenlosen Christentums" sieht C. Amery in den Alarmsignalen der weltweiten Umweltkatastrophe hervortreten: Die Vernichtung der Natur durch den Menschen läßt die Möglichkeit auftauchen, daß die Geschichte des Heils ohne das Ferment der Gnade in eine Geschichte des endgültigen Schreckens umschlägt.[72a)]

(7) Will man Menschen für die im Neuen Testament angezielte Humanität sensibilisieren, dann wird man der so menschlichen Gestalt Jesu endlich jene Qualitäten abgewinnen müssen, die H. Böll für den Entwurf einer "Theologie der Zärtlichkeiten Maria Magdalenas" beschrieben hat. Die christlich-kirchliche Ängstlichkeit, neue Erfahrungen zu machen, wird erst überwunden sein müssen, ehe man dem gänzlich unkonventionellen Gedanken H. Bölls nachzumeditieren sucht: "Immerhin hat Christus die Menschen berührt, gestreichelt, geküßt, mit Speichel bestrichen: Heil und Heilung hat er gebracht. Küssen, streicheln, berühren, Speichel waren für ihn Mittel der Kommunikation. Wer wundert sich, wenn angesichts der 'Trockenheit', des ganz und gar unzärtlichen kirchlichen Angebots, die Menschen auf die verrücktesten und manchmal 'perverse' Ideen kommen. Ob sie sie immer finden, weiß ich nicht, aber was sie suchen und was sie geben wollen, ist Freude. Immerhin ist das Evangelium die Botschaft der Freude, und das Wort beim Wort genommen (das sollten die Theologen: das Wort beim Wort nehmen), ist der Umgang Christi mit mindestens einem Freudenmädchen doch wahrscheinlich kein Zufall. Wenn von Maria Magdalena gesagt wird, sie habe viel geliebt, so sollten die Theologen herauszufinden versuchen, welcher Art die Liebe und die Zärtlichkeiten dieser Frau gewesen sein mögen; ob sie 'kühn', 'gewagt', 'pervers' waren? Was verbirgt sich hinter diesem 'viel geliebt'? Eine uns vorenthaltene 'Theologie der Zärtlichkeiten Maria Magdalenas, möglicherweise eine Theo-Pornologie, gegen die selbst die krassesten Schilderungen der Underground-Lyrik verblassen würden. Das alles verbirgt sich hinter der Wirklichkeit einer Frau, deren 'Sündigkeit' darin bestand, 'viel geliebt' zu haben."[73)]

Die von H. Böll favorisierte Theologie der Zärtlichkeit liegt ganz auf der Linie jener alttestamentlichen Kultur humaner Erotik (Hoheslied), deren inspirierende Anstöße theologisch-ethisch noch immer nicht aufgegriffen worden sind. Anstatt sich in anti-pornographische Rückzugsgefechte verwickeln zu lassen, die wirkungsvoll eher im Kontext antikapitalistischer und gegen die Warenform unserer Gesellschaft gerichteter Strategien geführt werden müßten, wird Moraltheologie mehr als bisher auf dem Reichtum einer kultivierten und sensiblen Erotik, auf die gegenwärtigen Möglichkeiten erotischer Kunst zu achten haben, um den dem Christentum innewohnenden offenen, entängstigten und tief menschenfreundlichen Humanismus hervortreten zu lassen.

(8) "Wo aber die Sünde im Überfluß sich mehrte, da strömte noch reichlicher die Gnade" (Röm 5,20). Aus der Freude an der Gnade lassen sich selbst Sünde und Kreuz als "felix culpa", als glückliche Schuld erinnern. In der ethischen Dimension interessieren weniger die philosophisch-theologischen Probleme einer gegenwärtig sich neu anbahnenden Kreuzestheologie als vielmehr ihre sozial-ethischen Auswirkungen. Es überrascht zu sehen, wie die neuerliche interkonfessionelle Rückwendung zu einer staurozentrischen Theologie keineswegs einem neuen subtilen Masochismus oder einer Ontologisierung des Leidens Vorschub leisten, sondern im Gegenteil dazu stimulieren will, im Horizont der in Jesus Christus erwirkten Erlösung und Freiheit leidüberwindend zu handeln, ohne die Dignität des Leids zu verharmlosen oder die praktische Solidarität mit den unter dem Kreuz Existierenden wegzutheologisieren.

> Die neue Kreuzestheologie (J. Moltmann) begreift sich emanzipatorisch als "kritische Theorie der Befreiung" mit der logischen Konsequenz einer "Depotenzierung des Bösen: Es ist nicht mehr notwendig. Sein Zwang ist gebrochen. Der Mensch ist befreit."[74)]
>
> Kreuzestheologie soll nach Moltmann den klerikalen Grundsatz "Gleich und gleich gesellt sich gern" durchbrechen und Gemeinschaft mit Ungleichen, Fremden und Feinden möglich machen (Gal 3,28). Die Liebe zum andern sei die soziale und ethische Gestalt der Rechtfertigung des andern; sie nimmt den Schmerz der Differenz und Feindschaft auf sich und öffnet zur Sympathie![75)]

Wir haben versucht, im Durchmustern von Erzählungen des Alten und Neuen Testaments uns jener Lebenszusammenhänge, Erfahrungen und Verheißungsbilder zu vergewissern, in denen Menschen von Heil und Erlösung gesprochen haben. Dabei hat sich gezeigt, daß die biblischen Geschichten Heil immer als Verheißung und Erfüllung konkreter Geschichte, als symbolhaft umkreiste Gelungenheit des Lebens, als menschliches Glück schildern. Konkrete Glückserfahrungen sind Ort und Medium von Heilserfahrung, deren "Treue zur Erde" nicht spiritualistisch verflüchtigt worden ist.

Alt- und neutestamentliche Heilserfahrungen sind getragen und durchstimmt von konkret-utopischer Religiosität, die die Menschen der biblischen Zeit aus dem entfremdenden Bann kosmologischen, magischen Denkens und aus der konkreten Unfreiheit soziopolitischer Art zunehmend emanzipiert und damit überhaupt erst die Grundlage für eine Moralkultur des matrizentrischen und fratrizentrischen Typs geschaffen hat.

Angefangen von jener Befreiung Israels aus Ägypten, in der wir bis auf den heutigen Tag den Modellfall von Erlösung sehen, über den Schöpfungsglauben und die Verheißungen der Propheten bis hin zur überbietenden Erfüllung in Jesus Christus erscheint biblische Religiosität als fundamental-emanzipatorisch, das heißt auf Glück und Heil der Menschen ausgerichtet. Blicken wir allerdings durch die Geschichte zurück auf die biblischen Erzählungen, Erinnerungen und die in ihnen aufbewahrten Bekenntnisse, dann läßt sich weder übersehen noch leugnen, daß sich die emanzipatorische, utopische Religiosität zunehmend in ein Denkmodell eingesponnen hat, das das dynamische Heilsverlangen der Menschen allmählich besänftigend abgeriegelt hat. Als Heil und Erlösung in Israel nicht mehr in konkreter Geschichte erfahren werden konnten, als diese Geschichte vielmehr in Unheilsgeschichte, in Deportation und Exil sich verkehrte, da ließen sich die Heillosen auf eine ferne Endzeit als eigentliche Heilszeit vertrösten. "Es ist das apokalyptische Denken, das menschliches Heilsverlangen einschläfert und humane Werte in ein Jenseits veräußert."[76] Der "Gott vor uns" wurde zum "Gott über uns", die temporale Auslegung der Transzendenz wandelte sich langsam in eine lokale Transzendenzvorstellung.

Solche Akzentverschiebungen im Eschatologieverständnis im Sinne eines allmählichen Wandels von der Naherwartung des eschatologischen Heils zu seiner Fernerwartung am "Jüngsten Tag" haben den Zunder des biblisch bezeugten Hoffnungsglaubens weitgehend neutralisiert. Während die Christen in Korinth noch Enthusiasten sein konnten, wurde Paulus trotz seines grundsätzlichen "Alles ist erlaubt" (1 K 10,23) aufgrund bestimmter Rücksichten und Erfahrungen offenbar zu einem "gebremsten Enthusiasten" (K. Lüthi).

Mit dem Eintritt in den hellenistischen Kulturraum verlor das Christentum nicht allein seine "narrative Unschuld", sondern auch seine konkret-utopische Heilsgläubigkeit. Wie Nietzsche richtig erkannt hat, projizierte die Theologie die humanen Werte des Christentums an den platonischen Ideen-Himmel und machte das Christentum so zu einem "Platonismus für's 'Volk'", der den Begriff der Wirklichkeit "herumdrehte": "Das war die größte Umtaufung: und weil sie vom Christentum aufgenommen ist, so sehen wir die erstauniche Sache nicht. Plato hat im Grunde den Schein, als Artist, der er war, dem Sein vorgezogen."[77)]

Die platonisch-augustinisch-idealistisch überformte Theologie hat die Schätze des Christentums an den Ideen-Himmel veruntreut und insofern spiritualisiert. Die Verinnerlichung des Reiches Gottes zum Heil der Seele, die Verlegung ins Jenseits und seine Verbürgerlichung zum Inbegriff anständiger Gesinnung sind typische Unterdrückungsfiguren der schöpferischen Heilshoffnung der Christen. Neue und lebendige Heilserfahrungen sind dadurch unmöglich gemacht worden, daß "Heil" vornehmlich in metaphysischen Kategorien begrifflich-systematisch erfaßt, nach einem schon bekannten Schema vom idealen Ganzen definiert und in dieser rationalen Verobjektivierung stillgelegt worden sind. J. Moltmann: "Indem der christliche Glaube die ihn tragende Zukunftshoffnung aus seinem Leben ausschied und die Zukunft in ein Jenseits oder die Endzeit transponierte, die biblischen Zeugnisse, die er tradierte, aber randvoll von messianischer Zukunftshoffnung für die Erde sind, wanderte die Hoffnung gleichsam aus der Kirche aus und kehrte sich in welcher verzerrten Gestalt auch immer gegen die Kirche."[78)]

Nun braucht man nicht der Ansicht zu sein, dadurch, daß man ein Denksystem preisgibt, zugleich auch Gott zu verlieren. Sobald Denkmodelle und Vorstellungshorizonte biblische Religiosität eher verstellen als freigeben, oder wenn die Frohbotschaft Jesu unter den Mechanismen kirchlich-dogmatischer Vermittlung zu einer Drohbotschaft zu verkommen droht, dann ist es höchste Zeit, im anthropologischen und gesellschaftlichen Kontext der Gegenwart nach Erfahrungen und den ihnen entsprechenden Theoremen zu suchen, die das biblische Reden von Erlösung, Heil und paradiesischer Zukunft sinnvoll, befreiend, heilend erscheinen lassen.

D. Sölle dürfte mit ihrer Beobachtung recht haben, daß das elementare Verlangen nach Glück so sehr zur neuzeitlichen condition humaine gehöre wie für frühere Zeiten die unwiderlegbare Erwartung eines Jenseits. Und daß wir den glücksorientierten Weltanschauungshorizont sowenig abschütteln können wie der Mensch der Spätantike und des Mittelalters seine Bezogenheit auf ein postmortales Seelenheil.[79)]

Leitende Absicht der folgenden Reflexionen wird es daher sein, die im Vorverständnis politischer Theologie aufgespürten Glücksstrukturen biblischer Erzählungen in emanzipatorischer Sensibilität zu entfalten im Rahmen folgender Theoreme:

-Emanzipatorische Sinnlichkeit
-Neue Sensibilität
-Politische Ästhetik
-Mutterrechtliche Moral
-Theorie humaner Bedürfnisse.

Mit diesem Vorschlag verbindet sich die Absicht, in dialektischer Wechselbeziehung zu den genannten Theoremen christliches Heil und seine leitenden Konstanten (Emanzipation/Eschatologie/Matrizentrik/Hedonismus) in seinem versuchenden, experi-

mentellen Denken nicht auf eine platonisch-idealistische, sondern auf seine eigene, unbekannte, noch ausstehende und zukünftige Wirklichkeit zu beziehen, deren unabgeschlossenes Offenbarwerden immer nur in bestimmten geschichtlichen Stufen, in bestimmten anthropologischen und soziopolitischen Kontexten namhaft zu machen ist. Glückserfahrungen sind solche "Stufen" des in seiner Vollendung "noch nicht" sichtbaren oder gar realisierten Heils.

Es wird dabei eingeräumt, daß die im Rahmen dieser Glücksethik angezielten Heilskonkretionen angesichts der spiritualisierenden Vereinseitigungen herkömmlicher Theologie durchaus die Funktion kritischer Korrektive haben. Das ist kein schlechter Kompromiß, heißt kritische Funktion doch auch immer funktionierende Kritik an der Unbrauchbarkeit traditionaler Denkmodelle. Diese kritisch-korrigierenden Tendenz läßt sich auch dahingehend formulieren, daß dem eschatologischen Vorbehalt, der den einzelnen Menschen vor Verrechnung in den abstrakten Gesellschaftsprozeß schützen soll, zugleich ein "irdischer Vorbehalt" an die Seite gestellt wird, der die heimliche Verrechnung der Menschen in den neuen Himmel strenger Zukunft vereiteln will. Denn nicht nur die traditionelle Platonisierung des Heils, sondern auch seine Verengung auf pure Zukunft, auf rein revolutionäres Engagement oder die politisierende Existenz im "roten Kloster" kann Christen (Marxisten) um das Glück der Gegenwart betrügen. Denn selbst Marxisten "verlegen den Anbruch des Reichs, in dem jeder nach seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten leben kann, in eine Zukunft, die zu erreichen keinem Lebenden versprochen wird"[80].

Christen wie Marxisten müssen sich also vor einem neuen Tabu hüten: das geglückt Menschliche nur als

ferne Zukunft, nicht auch als Ereignis zu zeigen und zu erfahren. Ohne Himmel schon und gerade in diesem Jammertal wäre alle eschatologische Hoffnung nichtig.[81)]

Die Denkfigur des "irdischen Vorbehalts" mag zweifelsohne den Verdacht unverbesserlicher Platonisten unter den Theologen auf sich ziehen, die hier intendierte theologische Glücksethik nähre sich aus niederlegender, horizontalistischer Theologie, durch die das Christentum in reinen Humanismus eingeebnet werde. Demgegenüber wird man darauf hinweisen müssen, daß an der exemplarischen Humanität Jesu gemessener Humanismus nicht etwas Beliebiges, sondern etwas sehr Bestimmtes, Konkretes, Kritisches ist; zynisch aber erscheint das Klischee vom "bloßen Humanismus" angesichts der Tatsache, daß für die Mehrzahl der gegenwärtig lebenden Menschen weder reine noch annäherungsweise Humanität erreicht ist. Gerade deswegen ist heute Gottsuchen zum Glücksuchen (H. Buhr) geworden und gerade deswegen nimmt diese Suche nach Transzendenz die "Form eines Ringens um lebendigere, befriedigendere und freundlichere Formen menschlicher Gemeinschaft an. Sie setzt jenes 'Trachten' nach dem immer künftigen Reich fort, das Jesus gefordert hat"[82)].

Schließlich entlarvt sich die behende Kritik, anthropologisch argumentierende und die Humanität Jesu herbeiziehende Theologie sei bloßer Humanismus darin als gedankenloses Gerede, als sie sich oft genug in den Dienst gesellschaftlicher und kirchlicher Restauration stellt und so einmal mehr die Sache und das Glück des Menschen verrät.[83)]

4.2 "Emanzipatorische Sinnlichkeit" als biosoziale Wurzel eines hedonistischen Christentums

"Eine unerotische Kirche ist nicht auf dem Weg der Nachfolge Christi. Ihr unzärtliches Wort ist nicht Gottes Wort. Ihre Unlust ist nicht Gottes Lust."[84] Wie H. Böll wundert sich auch D.-O. Schmalstieg darüber, daß die vielfältigen sinnlich-erotischen Komponenten des Christentums mit seinem Dogma, Gott sei Liebe, allenfalls nur bürgerliche Folgen gezeitigt habe: Unerotische Theologie, Trokkenheit, eine ganz und gar unzärtliche Kirche, die perverse Innerlichkeit des Christentums. Die höchst irritierende und provozierende Wirkung, die von solchen Gedanken und Thesen auf Theologen wie auf Gläubige ausgeht, scheint allerdings deren enthüllende Richtigkeit zu bestätigen.

Unter dem Titel von der "emanzipatorischen Sinnlichkeit", den A. Schmidt jüngst seiner Feuerbach-Studie vorangestellt hat, sollen in dieser Arbeit mehrere bisher entwickelte, zunächst getrennt geführte Gedankenfäden aufgenommen und miteinander verknüpft werden. Folgende Aspekte gilt es zu vermitteln: Das Christentum enthält -wie sich gezeigt hat- durchgehend und in starkem Maß hedonistische Motive, eudämonistische Impulse, matrizentrische Moralstrukturen und eine eschatologisch-utopische Religiosität. Weder im Auslegungshorizont platonisch-idealistischer Metaphysik noch in Kategorien bürgerlicher Moral können diese Strukturen, in denen der gläubige Christ exemplarische Humanorientierungen ausgebildet sieht, angemessen erfaßt und entfaltet werden - jedenfalls nicht unter den gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen der Gegenwart. Die hermeneutische Vorherrschaft meta-

physischer Auslegungsmodelle, in denen - bis auf Kant - Natur und Sinnlichkeit dem "Erleiden", Verstand und Denken der "Tätigkeit" zugeordnet worden sind, hat eine abstrakte Feindschaft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Natur und Geist begründet, unter deren Diktat die abendländische Moralgeschichte weitgehend gestanden hat.

Der "Heilsmaterialismus" des Christentums verlangt für seine Entfaltung einen materialistischen Auslegungskontext, in dem der Begriff einer "sinnlichen Vernunft" bzw. einer "emanzipatorischen Sinnlichkeit" möglich wird.

Dieser systematische Aspekt zieht einen ethisch-moraltheologischen sowie einen didaktischen nach sich. In dem Maße, in dem christliche Ethik sich ihrer kategorialen Verbürgerlichung entzieht und sich auf das Theorem der "neuen Sinnlichkeit" zu stützen beginnt, kann es gelingen, konkrete Freiheit nicht in dem (idealistischen) Schwebezustand eines "höheren" Wertes einer "geistigen" Kultur zu halten, sondern Freiheit zu "materialisieren", zu "naturalisieren", das heißt in der sinnlichen Natur zu fundieren. Neue Sinnlichkeit, neue Sensibilität und politische Ästhetik erscheinen als materiale Medien des Praktischwerdens christlicher Freiheitserinnerung.

Dieser Ansatz läßt sich im Zusammenhang der gegenwärtig geführten Diskussion um das schulische Globallernziel "Emanzipation" religionspädagogisch operationalisieren: Statt Emanzipationsprozesse primär in der kognitiven Dimension zu fördern - Versuche, die stets nur eine formale Scheinmündigkeit erzeugen können - liegt es in der Konsequenz christlicher Glücksethik, Emanzipation tiefer in der sensitiv-emotionalen Sphäre und in der menschlichen Triebstruktur zu verankern, mit einem Wort: ästhetisch vorzubereiten.

4.2.1 Mögliche Ansätze zur systematischen Entfaltung eines christlichen Eudämonismus (Th.v.Aquin / Nietzsche / Schiller / Scheler / Tillich / Kant)

"Die Vernunft ist weiblicher Natur,
sie kann nur geben, nachdem sie
empfangen hat"

A. Schopenhauer

Die ästhetische Figur einer "sinnlichen Vernunft", die die Idee einer libidinösen Moral nahelegt, hat H. Marcuse vor allem in seiner Schrift "Triebstruktur und Gesellschaft" (zuerst Boston 1955) entwickelt. Überraschenderweise blitzt dies von H. Marcuse ausdrücklich thematisierte Programm in den verschiedensten Denktraditionen immer wieder einmal auf - und dazu sollen hier ganz kursorisch einige Hinweise gegeben werden.

Anknüpfungspunkt für die Entfaltung christlicher Glücksethik könnte das Sittengesetz bei Thomas von Aquin sein, dessen dynamische Fassung von der neueren Thomas-Forschung gegen die Vereinseitigungen der Neuscholastik und des Neuthomismus herausgestellt worden ist. Zum radikalen Kriterium aller Moral macht Thomas, wie S. Pfürtner aufzeigt, "Vernunft und Liebe", die sich auf das "totum bene vivere" (Summa Theologiae I-II 47,2 ad 1), auf das "gesamthaft gute und glückliche Leben" für sich selbst wie für die anderen richten. In dieses Sinnziel menschenwürdiger, glücklicher Lebensgestaltung integriert Thomas auch das humane Erbe der Aristoteleschen Ethik und die Eudaimonia als ihr leitendes Interesse.[85)]

Obwohl M. Luther mit Augustinus die radikale Sündigkeit menschlicher Natur und insbesondere der menschlichen Lust betonte, findet sich bei ihm

eine eigentümliche Definition der Keuschheit: Sie sei "die vom Heiligen Geist regierte Sinnlichkeit"[86]. Im Blick auf Luther hebt daher F. Nietzsche hervor, daß es zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit "keinen notwendigen Gegensatz" gäbe: angesichts der vielen Verleumder der Sinnlichkeit sei Luthers Verdienst vielleicht in nichts größer als gerade darin, "den Mut zu seiner Sinnlichkeit gehabt zu haben (-man hieß sie damals, zart genug, die 'evangelische Freiheit' ...)"[87].

F. Nietzsche selbst spricht im Zusammenhang seiner Ästhetik von "intelligenter Sinnlichkeit" und schließt die Möglichkeit nicht aus, "daß jene eigentümliche Süßigkeit und Fülle, die dem ästhetischen Zustande eigen ist, gerade von der Ingredienz 'Sinnlichkeit' ihre Herkunft nehmen könnte"; in der Ästhetik sei die Sinnlichkeit nicht aufgehoben - wie Schopenhauer meinte -, sondern nur "transfiguriert"[88].

Den Gefahren, die aus einer "Absonderung des Sinnlichen vom Sittlichen" (Goethe)[89] entstehen, hat ebenfalls in ästhetischem Kontext F. Schiller begegnen wollen. "In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung."[90] Im 13. Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen formuliert es Schiller als Kulturaufgabe, "die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit zu verwahren" und umgekehrt "die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicherzustellen".

An Schillers Spieltheorie anknüpfend, hat G.M. Martin[91] jüngst den anregenden Versuch unternommen, erste Konturen einer "Pädagogik des Glücks" zu zeichnen.

Nur die Aufhebung des alten Vorurteils, "der menschliche Geist sei durch den Gegensatz von 'Vernunft' und 'Sinnlichkeit' irgendwie erschöpft oder es müsse sich alles unter das eine oder das andere bringen lassen", macht nach M. Scheler den Aufbau einer "a priori materialen Ethik" erst möglich.[92] Was er gegenüber Kants apriorischem Rationalismus entschieden fordert, ist ein "Apriorismus des Emotionalen", ist eine "emotionale Ethik" im Gegenzug zur herkömmlichen rationalen Ethik.

Neigungen und Triebimpulse hält Scheler für ethisch wertvoll, ja, er leitet aus triebhaft-emotionalen Wurzeln die "obersten Wissensarten" des Bildungs-, Erlösungs- und Herrschafts- bzw. Leistungswissens ab, die "geistige Verarbeitungsformen" angeborener Triebimpulse darstellen.[93] Das Emotionale des Geistes hat gegenüber dem Primat der Kantischen Vernunft einen ursprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom Denken "erborgt" hat. "Es gibt einen apriorischen 'ordre du coeur' oder 'logique du coeur', wie Blaise Pascal treffend sagt."

Der Entwurf einer christlichen Glücksethik könnte sich ferner auf Schelers "Phänomenologie des emotionalen Lebens" und seine Sympathie-Theorie stützen. Das Problem des Eudämonismus als "die alte Frage von Glück und Sittlichkeit" bringt Scheler auf die Formel: "Nur der Glückliche handelt gut. Das Glück ist also keineswegs der 'Lohn der Tugend', sowenig als die Tugend Mittel zur Glückseligkeit ist. Wohl aber ist es die Wurzel und die Quelle der Tugend, eine Quelle, die aber selbst schon nur eine Folge der inneren Wesensgüte der Person ist."[94]

Um diese Formel Schelers vor einer einseitig dualistischen bzw. theistischen Ausdeutung abzuschirmen (wogegen sich Scheler selbst im Vorwort zur 3. Auflage seines Formalismus-Buches gewandt hat) und ihr progressives Moment herauszustellen, sei sie durch eine Reflexion von A. Plack, 239, erläuternd kommentiert, der nicht zuletzt durch seine Dissertation über "Die Stellung der Liebe in der materialen Wertethik" (München 1957) mit den Gedankengängen Schelers vertraut ist.

"Der wirklich glückliche Mensch ist nicht notwendig einer, der gerade 'Glück hat'. Glück als innere Verfassung ist nicht das simple Resultat der jeweiligen Lebensumstände. Ob einer ein sogenannter glücklicher Mensch wird oder nicht, entscheidet zumeist sich schon in frühester Kindheit. Das körperlich 'ungeliebte': das nicht gestillte Kind wird fürs ganze Leben eine unstillbare Unruhe zurückbehalten. So gibt es Menschen, die ihrem ganzen Wesen nach 'unglücklich' wirken: unglücklich und böse dazu, ohne daß ein Mißerfolg ihnen dafür einen Grund gäbe. 'Glück' ist ein Zustand der leibhaften Existenz, in der diese frei ist von jeder Bedrückung, von jedem quälenden Ein-Druck, der anhält oder nachwirkt. Glück ist freies, unbeschränktes, aber nicht uferloses Leben, eines, in dem das Maß der eigenen Ansprüche mit der Kraft des Körpers in eins fällt. Der Löwe im Käfig ist 'unglücklich': er leidet an seiner eigenen Kraft. Jede Einschränkung der natürlichen Vitalität und ihres Lebensdranges schneidet buchstäblich ins Fleisch. Jeder Triebverzicht ist schmerzhaft - aber insofern auch Ursprung aggressiver Impulse: Das qualvoll gepreßte Leben macht sich ruckartig Luft. Ein biologischer Sinn aggressiven Verhaltens könnte es sein, daß durch Verzichte gehemmte Wesen zu seinem Triebziel noch durchzureißen. Doch aus tiefer Hemmung heraus schnellt es -triebstark- darüber hinaus."

Unter dem Titel "Der vermauerte Geist" hat H.J. Petsch kürzlich einen interessanten Versuch über P. Tillichs Begriff der "ekstatischen Vernunft" vorgelegt und ihn durch A. Mitscherlichs Terminus der "emotionellen Vernunft" erläutert[95]; hier wie in den anderen Beiträgen über die "weibliche Natur der Vernunft" finden sich wichtige Anregungen zur Vermittlung von traditioneller Religion und neuer Sensibilität.

Überhaupt bietet das Werk P. Tillichs nicht nur eine Fülle von Anknüpfungspunkten, sondern könnte ohne weiteres die systematische Basis für den Entwurf einer christlichen Glücksethik abgeben. Tillichs Freiheitsbegriff, seine "Theologie der Kultur", der von ihm mitgeprägte Begriff des "religiösen Sozialismus", seine Kritik und Rechtfertigung der politischen Bedeutung der Utopie sind nur einige Stichwörter, unter denen er das auch in dieser Arbeit gesuchte "Glück durch Antizipation" anzielt.

Zum Beleg ein Textstück aus einem Zusammenhang, in dem Tillich seine Vorstellung von geschichtlicher Freiheit als einer Freiheit zu "Selbst-erfüllender schöpferischer Tätigkeit" im Kontext der griechischen "eudaimonia" entfaltet:

> "Die Freiheit zur Selbsterfüllung kann nicht gewahrt werden, wenn die Freude und der vitale Mut der schöpferischen Tätigkeit vernichtet sind. Es gibt keine geschichtliche Freiheit, wenn die vitale Bedingung des Schöpferischen untergraben ist durch Angst, Furcht und Unterdrückung der vitalen Impulse infolge fehlender Mittel zu ihrer Befriedigung. Es gibt keine geschichtliche Freiheit, wenn das Glück, das der schöpferischen Selbstbestimmung entspringt, zerstört wird durch eine soziale Struktur und durch technische Methoden, die den Menschen zum Teil einer Maschine oder zu einem Quantum Arbeitskraft machen, das als Ware gehandelt wird. Das bedeutet, daß Freiheit nicht allein von politischen Formen abhängig ist, sondern auch von der sozialen Struktur, in der die zur Selbsterfüllung führende schöpferische Tätigkeit oder das schöpferische Glück eines jeden garantiert wird, so daß die höchste Erfüllung des Menschen und der Gesellschaft erreicht werden kann."

Das philosophische Problem, an dem sich die verschiedenen Philosophen und Theologen immer wieder abgearbeitet haben, läßt sich in formaler Vereinfachung auf die alte Frage bringen: Wie kann das principium individuationis (Natur, Stoff, Materie, Sinnlichkeit) ein universalisierendes Prinzip her-

geben - ein alles umfassendes Integralzeichen, das die abendländische Philosophie stets in der Form, im Denken, in den Kategorien des Verstandes gesehen hat?

Die philosophische Schwierigkeit der Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem, Subjektivität und Objektivität, Materie und Form ist immer auch das Grundproblem der Geschichte der Ethik gewesen. Der Mensch als das moralische Subjekt ist stets Individuum: Er hat seine individuellen Anlagen, Neigungen, Bedürfnisse und situationsbedingten Möglichkeiten zu handeln. Zugleich ist jeder Mensch stets soziales, auf die Allgemeinheit angewiesenes und bezogenes Wesen: Er kann sich nicht nur nach den zufälligen Antrieben des Augenblicks, seiner Launen und Gefühlsregungen richten, sondern muß nach Grundsätzen, nach "Maximen" (Kant), vernünftig handeln. Beide Momente, Individualität des einzelnen und universale Geltung der Normen, müssen in Einklang gebracht werden: Dies grundsätzliche ethische Problem ist natürlich auch das Problem einer christlichen Glücksethik.
Gründet man Ethik aber ausschließlich auf die "Gesetzgebung der Vernunft", dann wird sie notwendig formal, inhaltlich unanschaulich, dem Subjekt fremd. Andererseits ist Vernunft immer die Vernunft bestimmter Subjekte, die Vernunft einer bestimmten Klasse, einer bestimmten Zeit - wie weiter oben ausgeführt. Streng genommen kann also menschlicher und historischer Vernunft universale Verbindlichkeit nicht zukommen: Ethik wird notwendig subjektivistisch.
Um diesem Dilemma zu entkommen, hat I. Kant selber das Ich ontologisiert, indem er das "intelligible" Ich vom empirischen unterschied.

Zur Erläuterung dieses Zusammenhangs eignet sich am besten eine Formulierung des kategorischen Imperativs, wie sie ihn Kant in der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" gegeben hat: "Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können."[96] Was hat es mit diesem Terminus "allgemeines Naturgesetz" auf sich? Nun, während die allgemeinen Naturgesetze der theoretischen Philosophie die Welt der Erscheinungen, also die "sinnliche Natur" betreffen, zielt die praktische Philosophie Kants auf eine "übersinnliche Natur". Der Mensch gehört zugleich der sensiblen wie der intelligiblen Welt an. Die übersinnliche, intelligible Natur, die "natura archetypa", ist keine Erscheinungswirklichkeit, sondern entspringt als Idee in der praktischen Vernunft; der Mensch soll das Sittengesetz der natura archetypa in die sinnliche Natur durch moralisches Handeln einarbeiten, also übersinnliche Natur in der sinnlichen vergegenwärtigen.

Die Subjektivität des Menschen erscheint bei Kant gespalten: Ein übersinnlich-intelligibles Subjekt ist vom sinnlichen Subjekt abgezogen, abstrahiert. Das transzendentale Über-Ich soll gleichzeitig Universalität und Individuierung sichern, das heißt die Unabhängigkeit und Freiheit des handelnden Ichs und zugleich die universale Geltung der Gesetzgebung des moralischen Ichs gegenüber dem empirischen Ich. Dies aber markiert die Grenze transzendentalphilosophischer Begründung der Moral bei Kant: Das im Innern des Menschen aufgerichtete Ich abstrakter Allgemeinheit, ausgestattet mit der quasi-ontologischen Würde eines der Kommunikation handelnder Subjekte enthobenen Gesetzgebers, muß dem Individuum fremd bleiben und zunehmend rigoristisch erscheinen.

Das unsinnliche Über-Ich verrät viel vom kommunikationslosen Privatismus bürgerlicher Subjektivität und steht -wie Sohn-Rethels ökonomische Analyse gezeigt hat- unter Ideologie-Verdacht. Auch J. Habermas durchschaut das übersinnliche Kantische Über-Ich als Etablierung eines "inneren Auslandes" (Freud): "Denn Internalisierung allein -und das ist der blinde Fleck der bürgerlichen Ethik wie der Kantischen Moralphilosophie gleichermaßen- kann, wie Hegel gesehen hat, Individuierung, nämlich Versöhnung des Allgemeinen mit dem Besonderen, nicht leisten."[97)]

Neben Hegel hat auch Schiller die Kantische Moral heftig kritisiert. "Dadurch schon, daß sie ihn zum vernünftig sinnlichen Wesen, d.i. zum Menschen machte, kündigte ihm die Natur die Verpflichtung an, nicht zu trennen, was sie verbunden hat ... und den Triumph des einen nicht auf Unterdrückung des andern zu gründen ... Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden."[98)]

Die Hegelsche Phänomenologie bricht mit Kants transzendentaler Konzeption, Geschichte und Gesellschaft dringen in die Erkenntnistheorie ein, die apriorische Reinheit der Idee der Freiheit beginnt, materialisiert zu werden. Überraschenderweise sieht H. Marcuse diese Tendenz bereits in Kants Philosophie selbst angelegt, insofern man die Entwicklung von der Kritik der reinen Vernunft über die Kritik der praktischen Vernunft bis hin zur Kritik der Urteilskraft verfolgt. H. Marcuse, der sich in der Ausarbeitung der "ästhetischen Dimension" als der zwischen Natur und Freiheit, Sinnlichkeit und Sittlichkeit vermittelnden Sphäre schon früh an Kants ästhetischer Theorie orientiert hatte[99)], sieht in Kants erster Kritik die Freiheit des Subjekts be-

schränkt auf die reinen Synthesen des transzendentalen Ich (theoretische Erkenntnis). In der zweiten Kritik begründe Kant die Autonomie der moralischen Person durch die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter den kategorischen Imperativ der Vernunft. Erst in der dritten Kritik werden Mensch und Natur in der ästhetischen Dimension miteinander verbunden, die strenge "Andersheit" der Natur erscheine verringert, Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.[100] Zentrales Thema wird die Versöhnung von Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Natur und Freiheit allerdings erst im Rahmen der deutschen materialistischen Philosophie, besonders bei L.Feuerbach und K. Marx, und sie bildet in verschiedenen Abwandlungen die Grundfigur des Philosophie H. Marcuses.

Neu erscheint gegenüber der Aufklärungsepoche und dem deutschen Idealismus vor allem die Forderung, mit der Emanzipation des Bewußtseins müsse die Emanzipation der Sinne einhergehen, die Emanzipation im kognitiven Bereich müsse sozusagen ihre Wurzel im Biosozialen haben. Die Marxsche These: "Die Sinnlichkeit (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein"[101], stellt in der Tat den Idealismus vom Kopf auf die Füße und bewahrt insofern seine kritischen Elemente. Erst in der Marxschen Konzeption tritt der materielle, biosoziale und geschichtliche Boden für die gesuchte Versöhnung von Natur und Geist ins Bewußtsein.

Daraus leiten wir die These ab, daß die genuin marxistisch-materialistische Philosophie den Auslegungshorizont abgeben könne für das Bemühen, die konkrete Utopie des "Reiches Gottes", d.h. den christlichen "Heilsmaterialismus" (G.v.Rad) und das in Geschichten und Erinnerungen aufbewahrte, aber noch längst nicht abgegoltene christliche Interesse an Freiheit praktisch werden zu lassen.

4.2.2 Christentum und Sozialismus

"Gegen die Religion des Himmels
bildet sich eine Religion der Erde."

"Man hat uns zuviel von Lämmern erzählt. Ich möchte jetzt einmal die Löwen herauskommen sehen."

Teilhard de Chardin

Im Bewußtsein vieler Gläubiger und auch vieler Theologen schließen sich Christentum und Sozialismus (Marxismus, Materialismus) aus wie Feuer und Wasser. Noch heute scheint Kommunistenfurcht ein wirksames Mittel zur politischen Einschüchterung und Beherrschung der Massen zu sein - nicht zu Unrecht, wenn man an die Entwicklung des Marxismus zum Stalinismus denkt. Nun ist aber der Stalinismus ebensowenig identisch mit dem Marxismus wie ein hierarchisch-autoritärer Kirchenapparat mit der von Jesus gemeinten Reich-Gottes-Wirklichkeit.

"Was heißt es", fragt D. Bonhoeffer einmal, "wenn der Proletarier in seiner Welt des Mißtrauens sagt: Jesus war ein guter Mensch? Es heißt, daß man zu ihm kein Mißtrauen zu haben braucht. Der Proletarier sagt nicht: Jesus ist Gott. Aber mit dem Wort von dem guten Menschen Jesus sagt er jedenfalls mehr, als wenn der Bürger sagt: Jesus ist Gott. Gott ist für ihn etwas, was der Kirche angehört. Aber in den Fabrikräumen kann Jesus gegenwärtig sein als der Sozialist; in der politischen Arbeit als der Idealist; im proletarischen Dasein als der gute Mensch. In ihren Reihen kämpft er mit gegen den Feind, den Kapitalismus."[102)]

Am Anfang stand das gegenseitige Anathem. "Der Kommunismus ist in seinem innersten Kern schlecht, und es darf sich auf keinem Gebiet mit ihm auf Zu-

sammenarbeit einlassen, wer immer die christliche Kultur retten will", so sprach sich Pius XI. am 19.3.1937 in der Enzyklika "Divini Redemptoris" über die Unvereinbarkeit von Christentum und Marxismus aus.

"Jede Verteidigung, jede Rechtfertigung der Idee Gottes führt zu einer Rechtfertigung der Reaktion." Mit dieser These ordnet Lenin den Kampf gegen Religion und Gläubige in den Rahmen des Klassenkampfes ein.

Nach dem Tiefpunkt des katholisch-kommunistischen "Kalten Krieges" bezeichnen das Zweite Vatikanische Konzil sowie der XX. Parteitag der KPdSU die Wende vom Bannfluch zum Zeitalter des Dialogs - wenigstens zwischen den kritisch-intellektuellen Avantgarden beider "Kirchen". Auf dieser Ebene haben sich im Laufe der Gespräche und als Konsequenz vieler Gruppenaktivitäten die emotionalen Ausgangspositionen verändert. Auf dem von der Paulus-Gesellschaft veranstalteten Salzburger Treffen 1965 forderte der Physiologe H. Schaefer "Information statt Emotion, Vernunft statt Angst, Reflexion statt Propaganda, Wissenschaft statt Konvention (als politischer Zwang des Gewordenen), Wirklichkeit statt Wunschdenken"[103].

Die in dieser Atmosphäre geführten Diskussionen haben immerhin einige Problemklärungen ergeben, von denen hier jene herausgegriffen seien, die für die Tendenz dieser Arbeit bedeutsam sind.

(1) Die politisch, ökonomisch und technologisch bedrohte Welt macht den Dialog zwischen Christen und Marxisten nicht nur möglich, sondern zu einer objektiven Notwendigkeit. Der Gedanke eines geistigen Wettstreits zur gegenseitigen Bereicherung oder eines televisionär miterleb-

ten Wettstreits der Systeme erscheint geradezu bürgerlich angesichts der Notwendigkeit schlichten gemeinsamen Überlebens. Tatsache bleibt, was der ehemalige Chefideologe der KPF, R. Garaudy, so formuliert: "Die Zukunft des Menschen wird nicht gegen die Gläubigen, ja nicht einmal ohne sie erbaut werden können; die Zukunft des Menschen wird nicht gegen die Kommunisten, ja nicht einmal ohne sie erbaut werden können."[104)]

(2) Dialog und gemeinsame Orthopraxie zwischen Christen und Marxisten werden einsichtiger auf dem Hintergrund folgender begrifflicher Differenzierungen von "Marxismus" und "Christentum": Im 20. Jahrhundert ist eine grundlegende Kontroverse darüber entstanden, ob der Marxismus primär als kritische Philosophie, d.h. als Theorie der Entfremdung aufzufassen sei oder aber als nüchterne Wissenschaft der vom Menschen weithin unabhängigen Bewegungsgesetze in Natur und Gesellschaft.

Die Auffassung des Marxismus als eines entfremdungskritischen Humanismus knüpft nicht nur an den frühen Marx der Pariser Manuskripte und an die kritischen Grundlinien des historischen Materialismus, sondern an die tragfähigsten Gedanken aller Phasen der Marxschen Entwicklung an.[105)]

Die positivistische Auslegung des Marxismus als rein politisch-ökonomischer Wissenschaft geht eher vom dialektischen Materialismus Engelsscher und Leninscher Prägung aus und tendiert zur Stabilisierung bürokratisch-institutioneller Parteiapparate (Stalinismus/Neo-Stalinismus/Kader-Organisation). Bezeichnenderweise wird diese vulgarisierte Form des positivistischen Marxismus -genauso wie der Kapitalismus-

ergänzt durch eine rigoristische "Kantsche Ethik"[106]!

Nach diesen Differenzierungen lassen sich diese vorsichtigen Unterscheidungen treffen:

In der Tradition des philosophischen Marxismus als eines sozialistischen Humanismus stehen u.a. die Kritische Theorie der Frankfurter Schule (M.Horkheimer/Th.W.Adorno/H. Marcuse/J.Habermas), marxistische Philosophen wie E. Bloch, A. Schaff, K. Kosik, L. Kolakowski, L. Hofler, R. Garaudy, M. Machovec 107), die "Neue Linke" (H.Marcuse, O. Negt, die Studentenbewegung), die "hedonistische Linke", die jugoslawische "Praxis-Gruppe (M. Zivotić u.a.).

Die Position des positivistischen, dialektischen Materialismus (später Marx/Engels/Lenin) nehmen u.a. die Cheftheoretiker der gegenwärtigen kommunistischen Parteien ein, Vertreter des französischen Strukturalismus, die Kader des Spartakus und der maoistisch orientierte KSV.

Die Konsequenz liegt nahe, daß die Vertreter eines marxistischen Humanismus z.Z. die vornehmlichen, wenn auch nicht einzigen Partner kritischer Christen für eine Theorie-Diskussion und eine gemeinsame Praxis sein dürften.

Umgekehrt sind in der Tat nur gesellschafts- und kirchenkritische Christen dieser Aufgabe gewachsen, Christen, die sich nicht durch ideologische Bindung an eine verbürgerlichte Kirche kompromittieren, die das Tiefste ihres religiösen Wesens, ihr eschatologisch-prophetisches Element, zunehmend verwischt durch ängstliches Hüten ihrer Privilegien, durch Bewahrung eines "ungleichzeitigen Bewußtseins" und durch ihre hierarchisch-ritualistische Entfremdungsstruktur.

(3) Christen und Marxisten dieses Schlages haben ein kritisches Vermögen entwickelt, zwischen der apokalyptischen (besser: eschatologischen) und der konstantinischen Tradition im Christentum zu unterscheiden.

Die ganze Kirchengeschichte ist von dieser Dialektik durchzogen: Die konstantinische Tra-

dition liefert die großen Legitimationen für Staat, Herrscher, schicksalhafte Unfreiheit, sie sanktioniert Klassenherrschaften (Sklaverei, Leibeigenschaft, Lohnarbeit) und hält Menschen in dogmatischen und ethisch-rigoristischen Gehäusen klein; sie ist Opium für das Volk. Demgegenüber erscheint die apokalyptische Tradition stets als "Protestation gegen das wirkliche Elend", als utopisch-emanzipatorische Religiosität, die sich nicht mehr in das Klischee von Diesseits- und Jenseitshoffnung verrechnen läßt. R. Garaudy: "Vielleicht liegt der tiefere Sinn der Bewegung des aggiornamento darin, daß unter dem Druck der veränderten Existenzbedingungen der Menschen im 20. Jahrhundert der apokalyptische Pol gegenüber dem konstantinischen Pol an Boden gewinnt"[108].

Die Unterscheidung von eschatologischer und konstantinischer Strömung im Christentum zielt zugleich auf eine Auflösung und Entzerrung des Zusammenhangs von christlicher und feudal-bürgerlich-kapitalistischer Kultur.

(4) Eine nicht-konstantinische Theologie und Kirche eröffnet Christen und Marxisten ganz neue Denk- und Handlungsfreiheiten. Für Christen bedeutet diese Begegnung mit Marxisten nichts anderes als "eine echte Mahnung zur Besinnung auf die Inkarnation"[109]. Christliche Wahrheit und christliches Heil werden wieder konkret, d.h. in Beziehung gesetzt zu den kategorialen Inhalten dieser Welt, zu den sozialen und politischen Bedürfnissen der Gesellschaft, zur Erfahrung der Menschen. Heil kann erlebt werden in fortschreitender Aufhebung von Bedingungen, die unmenschlich, unfroh, unglücklich

machen. Der Abbau religiöser Privilegien in den sozialistischen Ländern vom Konzil vergeblich gefordert (vgl. Gaudium et spes. Nr. 76!), kann eine faszinierende Herausforderung, eine Chance für eine Kirche als "Institution gesellschaftskritischer Freiheit" (J.B. Metz) bedeuten:

"Christliche Existenz in den sozialistischen Ländern ist das heutige Modell der Zukunft, nämlich in einer völlig säkularisierten Gesellschaft zu leben, die zu ihrer Rechtfertigung, Dekoration oder Unterstützung keiner religiösen Elemente mehr bedarf."[110)]

Umgekehrt läßt die Anwendung der Entfremdungskategorie auf den Marxismus selbst dessen humane Substanz deutlicher hervortreten und das, was er verloren hat, neu entdecken: im Sinne der Überschreitung des Gegebenen. Entmythologisierung als ein Stück Befreiungsarbeit im Christentum korrespondiert mit aufklärender Ideologiekritik im Marxismus. Auch der subversive Protestcharakter christlicher Religion würde von Marxisten wieder ernstgenommen. Nicht zufällig entdecken Marxisten wie V. Gardavsky uns M. Machovec die Bedeutung Jesu Christi für die höchsten Lebensinteressen der Menschheit wieder und suchen Christen wie Marxisten nach einer "prometheischen Christologie" als dem Kontext eines "rebellisch-humanen Heils".

Zwei bedeutende Theologen können stellvertretend stehen für die historische Bedeutung der christlich-marxistischen Denkbewegung:
P. Tillich und Teilhard de Chardin.

P. Tillich war einer der wenigen, der den "indirekt-religiösen", den eschatologischen Charakter des Sozialismus früh erkannt hat. "Den Sozialismus als religiöses Phänomen verstehen heißt also sehen, daß in ihm die Bedrohtheit des menschlichen Seins bis hin zur dämonischen Besessenheit einer ganzen Gesellschaft offenbar wird und daß auf der anderen Seite Elemente eines neuen Sinnglaubens, einer neuen Getragenheit eschatologischen Charakters in Wirklichkeit und Symbol hervortreten."[111)]

Gut humanistisch, christlich und marxistisch zugleich wehrt sich Tillich gegen alle Tendenzen "religiöser Dämonie", in der menschliches Wesen zerbrochen wird: ... "gegen das zerstörerische Einbrechen des Seins-Jenseits ins Sein ..., gegen leibliche Zerstörungen ... gegen seelische Zerstörungen, ... gegen geistige Zerstörungen... Der Kampf gegen diese Dinge gibt dem Humanismus sein Pathos und seine religiöse Kraft. Es ist, mythisch gesprochen, ein Kampf um die Gottesebenbildlichkeit des Menschen gegen sakrale Verzerrung und Zerbrechung"[112)].

Angesichts dämonisch zerrissener Wirklichkeit ist jede "in sich schwingende Frömmigkeit" Abfall vom Christentum. Tillichs weitsichtige Konsequenz hat ihre Gültigkeit bis heute nicht verloren: "Es ist zur Zeit keine religiöse Haltung innerlich berechtigt, in der sich das religiöse Prinzip nicht gleichsam horizontal, in einer Linie nach vorn auswirkt, in der nicht das Element der Weltgestaltung maßgebende Bedeutung hat."

Geradezu als Kommentar hierzu kann der Satz Teilhard de Chardins gelten: "Die Synthese des (christlichen) Gottes über uns und des (marxistischen) Gottes vor uns: das ist der einzige Gott, den wir fortan im Geist und in Wahrheit anbeten können ..."[113] Unumwunden fordert Teilhard die Konversion der Kirche zu den Hoffnungen der Erde als inkarnatorische Iniative, so, wie sich die Kirche schon einmal entschloß, der römischen Welt den Rücken zu kehren und zu den Barbaren zu gehen.

Nicht ohne Bewunderung zitiert der Marxist R. Garaudy diese Teilhardsche Formel: "Ich glaube, daß die Welt sich nur dann zu den himmlischen Hoffnungen des Christentums bekehren wird, wenn das Christentum sich vorher zu den Hoffnungen der Erde bekehrt (um sie zu vergöttlichen)."[114]

Angesichts solcher Konvergenzmöglichkeiten des substantiellen Christentums und des originären Marxismus erscheinen Versuche verständlich, Christentum und Marxismus unter Formalisierung ihrer Inhalte als "isomorphe Heilssysteme" darzustellen.[115]

Zusammenhang und Differenz von Christentum und Marxismus lassen sich vielleicht am besten in der verkürzend-stilisierenden Beziehung von Inhalt und Analyse, von "Wärmestrom" und "Kältestrom" (E. Bloch), von utopischem Omega und praktischer Verwirklichung beschreiben. Wenn P. Togliatti die christliche Religion als der "chiffrierte Traum erfüllten Menschseins"[116] mit dem Stimulans zur Veränderung erscheint und R. Garaudy den Geist des Marxismus als "eine Methodologie der historischen Initia-

tive"[117] hinstellt, dann scheint die Korrelation beider Größen so gedacht zu sein, als ob das Christentum in seinen Erzählungen, Symbolen und seiner Eschatologie den Inhalt erfüllter Humanität darstelle, während ihr der Marxismus die sozio-ökonomischen Analysen und politischen Strategien zur konkreten Umsetzung liefern wollen.

Diese Deutung träfe sich mit jener zum Wahlspruch erhobenen "Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf" - wie K. Marx im September 1843 an seinen linkshegelianischen Freund A. Ruge schreibt. Marx fährt fort: "Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen."[118]

Die Sache jedoch in diesem "Traum von einer Sache" - so verknüpft E. Bloch die Fäden zu Recht - ist "auch bei Marx das schlecht und recht vorweggenommene Reich der Freiheit"[119], Marxismus also "die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit" - also des Reiches Gottes?

4.2.3 Marxismus und Hedonismus

> "Indem der Sozialismus von allen Existenzbedingungen befreit, die das Merkmal der entfremdeten Arbeit an sich tragen, wird er die ganze Gesellschaft von der Entfremdung befreien und damit die Grundlage schaffen für eine ganze Erde als Inland der Humanisierung. Das ist die uralte Glücks-Intention, daß das Inwendige auswendig, das Auswendige wie das Inwendige werde, - eine Intention, die nicht wie Hegel die vorhandene Welt verschönt und schließt, wohl aber mit der noch unvorhandenen verbündet ist, mit den zukunfttragenden Eigenschaften der Wirklichkeit."
>
> E. Bloch (1971, 520)

Gegen den Versuch, die hedonistisch-eudämonistischen Inhalte des Christentums im Rahmen marxistischer Analytik zu "operationalisieren", also handlungsanweisend zu formulieren, scheint sich der Marxismus zunächst selbst zu sperren. Das Verhältnis zwischen revolutionärem Marxismus und dem Hedonismus in traditionellem Verständnis ist höchst ambivalent, wenn nicht gar widersprüchlich. Und dies, obwohl innerhalb der ethischen Anschauungen des vormarxistischen Materialismus eine breite, sozial orientierte eudämonistische Tradition begegnet, die von Demokrit und Epikur über den französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts bis zu Feuerbach reicht. Das progressive Moment dieser Entwicklungslinie sehen auch Marxisten darin, daß "die vormarxistische materialistische Philosophie die Verwirklichung ihrer ethischen Ideale nicht in ein erdachtes Jenseits verlegte, sondern sie in dieser, d.h. der gegebenen Welt zu realisieren trachtete"[120]. Unsere Frage zielt darauf, ob Glück als leitendes Interesse auch des historischen Materialismus gelten könne.

Die gesellschaftliche Zwiespältigkeit und historische Begrenztheit des zeitgenössischen Eudämonismus haben Marx und Engels in der "Deutschen Ideologie" folgendermaßen formuliert:

"Die Philosophie des Genusses war nie etwas anderes als die geistreiche Sprache gewisser zum Genuß privilegierter gesellschaftlicher Kreise. Abgesehen davon, daß die Weise und der Inhalt ihres Genießens stets durch die ganze Gestalt der übrigen Gesellschaft bedingt war und an allen ihren Widersprüchen litt, wurde diese Philosophie zur reinen Phrase, sobald sie einen allgemeinen Charakter in Anspruch nahm und sich als die Lebensanschauung der Gesellschaft im Ganzen proklamierte. Sie sank auch hier herab zur erbaulichen Moralpredigt, zur sophistischen Beschönigung der vorhandenen Gesellschaft, oder sie schlug in ihr Gegenteil um, indem sie eine unfreiwillige Askese für Genuß erklärte."[121)]

Marx und Engels sahen hedonistische Tendenzen in der neueren Zeit mit dem Untergang der Feudalität und der Umwandlung des feudalen Landadels in den verschwenderischen Hofadel der absoluten Monarchie aufkommen, Tendenzen, die erst unter den Händen einiger Schriftsteller der revolutionären Bourgeoisie philosophisch verallgemeinert wurde. Die "Heuchelei" dieses Hedonismus im Aufklärungszeitalter, der sich nur unter Absetzung von den realen Lebensbedingungen der meisten Menschen scheinbar an alle Individuen ohne Unterschied glaubte wenden zu können, konnte allerdings erst aufgedeckt und kritisiert werden, als der Zusammenhang dieser eudämonistischen Ethik mit den Klassenverhältnissen und den sie erzeugenden Produktions- und Verkehrsbedingungen erkannt war und sozialistische Anschauungen an die Stelle der auf dem Gegensatz von Bourgeoisie und Proletariat beruhenden brutalen Genußform traten.

Aus der Argumentation von Marx und Engels geht hervor, daß ihre Kritik am Hedonismus keineswegs eine Kritik der Glücksansprüche der Menschen, also des humanen Gehalts eudämonistischer Ethik war, sondern "eine Kritik an der ideologischen Verhüllung der Beschränkung ihrer Verwirklichung auf kleine gesellschaftliche Gruppen wie Aristokratie, Bourgeoisie und eine ihnen dienstbare Mußeklasse (Künstler, Schriftsteller usw.)"[122]. Weder in ihrer Theorie noch in ihrer eigenen Lebensführung waren Marx und Engels Anwälte eines puritanisch-rigoristischen Sozialismus.

Marxistischer und -wie man sogleich hinzufügen muß- christlicher Eudämonismus zielt auf eine gesellschaftliche Organisation, worin Glück weder als reine Zukunftsmusik noch als Glück auf Kosten anderer vorkommt, sondern als realisierbarer Glücksanspruch aller und als ein Glück, das ohne das Glück, die Mitfreude und den Mit-Genuß der anderen weder gedacht noch gewollt wird; Glück und Genuß - daran erweist sich ihre ethische Qualität - sind in ihrer Möglichkeit und Erfüllung immer angewiesen auf den Mitvollzug des anderen und die "Anerkennung der Gesellschaft"[123].

Der glückliche Mensch ist entgegen herkömmlichem Empfinden nicht der isoliert selbständige, sondern der der Mitmenschen bedürftige Mensch. Nicht das manipulierte Bedürfnis nach abstraktem Reichtum, nach Geld, sondern das erst noch zu entwickelnde Bedürfnis nach konkretem Reichtum, nämlich nach konkreten Menschen, macht reich und ist ein ursprünglich menschliches Bedürfnis.

Nun liegt das eigentliche Problem des hier gesuchten Eudämonismus gerade darin, daß die ihn ermöglichende Gesellschaft eben nicht besteht, sondern erst noch durchgesetzt werden muß, damit kein

Mensch mehr -zugunsten anderer- "ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist", - sondern jeder Mensch "das höchste Wesen für den Menschen" sei. Der Weg dahin heißt: Revolutionierung der Verhältnisse, Strukturen, Ideale, Gefühle, die es Menschen heute verwehren, glücklich zu leben. Daher das Dilemma, daß, wer Glück will, den politischen Kampf kämpfen muß - ein Dilemma, das B. Brecht in einem Gedanken "An die Nachgeborenen" so verdichtet: "Die wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit, konnten selber nicht freundlich sein. Ihr aber, wenn es soweit sein wird, daß der Mensch dem Menschen ein Helfer ist, gedenkt unser mit Nachsicht."

Als starre, rigide und völlig undialektische Problemlösung sehe ich den Versuch an, im Dienst am künftigen Glück das gegenwärtige "Glück" nur noch in politisierender Existenz zu suchen, ohne den jeweils erreichten politischen Freiraum ausfüllen, d.h. transitorisch genießen zu können. Reiner und von keinerlei persönlichen oder gesellschaftlichen Widersprüchlichkeiten getrübter Genuß dürfte eine überaus illusorische Vorstellung sein und von den kargen Glücksmöglichkeiten einmal mehr ablenken. "Ohne die Fähigkeit des kritischen Genießens kann die proletarische Klasse überhaupt nicht das Erbe der bürgerlichen Kultur antreten", wußte B. Brecht Politik und Kunst aufeinander zu beziehen.[124)]

Die nur noch politisierende Existenz stellt die eine Vereinseitigung dar. Das andere, entgegengesetzte Extrem besteht im Eskapismus als der Flucht in die künstlichen Paradiese unpolitischer Subkulturen. Ihr Scheinglück ist parasitär und höchst verletzlich.

These und Antithese müssen und können auf eine Synthese konvergieren; die Kluft zwischen dem glücklosen Anspruch auf Glück und dem unpolitischen Scheinglück muß überwunden werden auf eine politische Praxis hin, die nicht auf die ars vitae der Subkulturen verzichtet. Glücksethik kritisiert beide Extreme: "die neo-leninistische Linke auf ihrem Weg in die Kaderpartei oder ins 'rote Kloster' und die hedonistische Subkultur auf ihrem Weg ins künstliche Paradies, ins 'Ghetto der Befreitheit'"[125].

Menschliche Freiheit und menschliches Glück sind keine Privatangelegenheiten - aber sie sind gar nichts, wenn sie nicht auch Privatangelegenheiten sind.

Wenn und solange der Marxismus als der gegenwärtig am meisten bewußte Humanismus in seinen Fortschrittskonzeptionen das konkrete Lebensglück der jeweils lebenden Menschen extrem futurisiert, indem das mögliche Glück der Gegenwart einer besseren Zukunft, der künftigen klassenlosen Gesellschaft, dem kommenden "Paradies auf Erden" untergeordnet und revolutionärer Aktivismus zur rigoros leitenden Konstante erhoben werden, dann bestätigt solcher Marxismus ungewollt die emphatische Leugnung Hegels, daß der Fortschritt der allgemeinen Vernunft irgendetwas mit der Gewährung individuellen Glücks zu tun habe: "Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr."

Der nicht-hedonistische Marxismus unterschlägt ein wesentliches Ingredienz materialistischer Philosophie, die weitgehende Bedürfniserfüllung und

Erhöhung der Lebensqualität als Funktion des Glücks frei assoziierter Individuen begreift und darin den entscheidenden Widerspruch zur Grundkonzeption der idealistischen Philosophie entwickelt hat, worin die Idee des Glücks durch die Idee der Vernunft verdrängt ist. "Freiheit im Geist, Unfreiheit im Leben, dieser Widerspruch lastet wie ein Fluch auf der deutschen Geschichte", so formuliert P. Tillich das Problem Hegels.[126)]

Die idealistische Kultur und der technische Fortschritt der bürgerlichen Gesellschaft legen denn auch Zeugnis davon ab, daß Vernunft herrschen kann nicht als Ermöglichung, sondern als beschneidende Kontrolle des größtmöglichen Glücks einer möglichst großen Zahl von Menschen.

Dagegen macht die "Kategorie des Glücks ... den positiven Inhalt des Materialismus handgreiflich"! Der historische Materialismus denunziert den in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft herrschenden Materialismus, der Menschen an die blinden Mechanismen materieller Produktion versklavt, und hält in der Idee der freien und allseitigen Verwirklichung konkreten individuellen Glücks einen "affirmativen Materialismus" hoch, das heißt ein Bekenntnis zur materiellen Befriedigung des Menschen"[127)].

4.2.4 Von der Resurrektion der Natur und der Naturalisierung der Freiheit: Zur Begründung des Theorems der "emanzipatorischen Sinnlichkeit"

4.2.4.1 Die kritische Bedeutung des Theorems

Der unter diesem Titel angezielte Grundgedanke, der an zentrale Einsichten der materialistischen Philosophie Feuerbachscher und Marxscher Prägung anknüpft, läßt sich in starker Vereinfachung so formulieren: Entgegen der die abendländische Philosophie, Theologie und Ethik beherrschenden Auffassung gilt uns nicht die formale Vernunft oder die abstrakte Geistigkeit des Menschen allein als Medium konkret fortschreitender Emanzipation; vielmehr erfordert unter den gegenwärtigen Bedingungen die Befreiung des Menschen primär die Befreiung seiner Natur, seiner natürlich-materiellen Existenz, seiner Sinnlichkeit. Befreiung der Natur bedeutet wiederentdeckende Freilegung ihrer lebenssteigernden Kräfte, ihrer sinnlich-ästhetischen Qualitäten, der Vernunft der Sinne.

In seinen "Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie" (1842) bringt L. Feuerbach das Problem auf folgende Formel:

"Alle Wissenschaften müssen sich auf die Natur gründen. Eine Lehre ist solange nur eine Hypothese, solange nicht ihre natürliche Basis gefunden ist. Dies gilt insbesondere von der Lehre der Freiheit. Nur der neuen Philosophie wird es gelingen, die Freiheit, die bisher eine anti- und supranaturalistische Hypothese war, zu naturalisieren." [128)]

Die Entfaltung dieser These birgt erhebliche Konsequenzen:

Philosophisch zielt sie auf eine Überwindung der platonisch-idealistischen Verhältnisbestimmung von Denken und Sein dergestalt, daß die menschliche und die den Menschen umgebende Natur als primäre, das formale Denken dagegen als sekundäre Realität gewertet werden. Im Rahmen idealistischer Hermeneutik gewinnt der Mensch Freiheit kraft eines besonderen Vermögens, nämlich des universalisierenden Prinzips der Vernunft, der Denkkraft. In der Feuerbachschen Anthropologie erhebt sich der Mensch gerade als "sinnlich-natürliches Wesen" zur Universalität. "Universelle Sinnlichkeit (ist) Geistigkeit."

Theologiekritisch wirkt sich das Theorem von der emanzipatorischen Sinnlichkeit insofern aus, als die Theologie ihre zentralen Kategorien stets in einem platonisch-idealistischen Bezugsrahmen entfaltet und dadurch extrem formal und abstrakt gefaßt hat (Freiheit/Geschichte/Heil/Erlösung usw.).

Zwar hat christliches Heilsverständnis "seinen unaufgebbaren kategorialen Ort in und an der Geschichte"[129], doch bleibt fraglich, ob diese Geschichte immer nur eine idealistisch und das heißt: gegen einen "anonymen Naturzusammenhang"[130] gedachte sein muß, in den hinein menschliche Freiheitsgeschichte "zerfallen" müßte. An seinem Ursprung ist christlichem "Heilsmaterialismus" nicht anzusehen, daß er nur in einem streng metaphysischen Auslegungsrahmen angemessen entfaltet werden könnte. Die Verdünnung christlichen Heils und christlicher Freiheit zu vergeistigten, spirituellen (Un-)Wirklichkeiten macht vollends deutlich, daß Skepsis angebracht ist. Ohne rückfällig deus sive natura pantheisierend zusammenzudenken, könnten Heil, Freiheit und Erlösung in einem materialistischen Auslegungshorizont wesentlich anschau-

licher im Sinne einer zunehmend durchzusetzenden, konkret-utopischen Wirklichkeit werden.

Unter ethischem Aspekt sieht die Neueinschätzung der menschlichen Sinnlichkeit und Natur als der triebmäßigen Basis konkreter Emanzipation eine fundamentale Revision der bisherigen, geschichtlich begründeten Einstellung zur Natur nach sich. In ethischem Kontext galten Sinnlichkeit und Natur stets als vernunftlos, chaotisch, als geistlose und widergöttliche Materie, als erbsündig besonders negativ betroffen, als Einschränkung und als Widersacher der Geistessphäre und von daher als Objekte zur Unterjochung und Beherrschung, als Material der Pflicht. Der in der abendländischen Ethik angelegte Konflikt zwischen Pflicht und Neigung, Vernunft und Natur (erkenntnistheoretisch das Problem von Allgemeinem und Besonderem) ist im Rahmen spekulativer Philosophie (und der sie tragenden Ökonomie) stets gegen die natürliche Sinnlichkeit entschieden worden. Aber erst mit Heraufkunft des modernen Kapitalismus vollendet sich die Herabsetzung der Natur zum bloßen Roh-Material, zum Gegenstand rücksichtsloser Ausbeutung im Rahmen einer ausbeuterischen Gesellschaft. Selbst das neuzeitliche Wissenschaftswissen -wie oben dargelegt- trägt aggressive Züge und ist geprägt vom Modell des Herrschaftswissens über die Natur, der der Mensch primär als Herrschaftssubjekt gegenübersteht. So ist es denn kein Wunder, daß die unter den "Geist des Kapitalismus" gebeugte Ethik der Idee einer befreiten Natur mißtrauisch gegenübersteht und die Rolle der naturalen Basis für konkrete Emanzipation negativ einschätzt.

In historischer Perspektive verwundert es auch nicht, daß selbst die Marxsche Theorie durch ihr

Objekt, die kapitalistische Produktionsweise, gezwungen war, Natur unter dem historischen Apriori von Unterdrückung, Beherrschung und Administration darzustellen. Wie im Kapitalismus die menschlich angeeignete Natur lediglich als "stofflicher Träger" des allein maßgeblichen Tauschwertes erscheint und ihre sinnlichen, humanisierten Qualitäten dem Verwertungsinteresse des Kapitals äußerlich bleiben, so bewegt sich auch Marx, wie seine Interpreten, "im Kontinuum des bürgerlichen Versuchs vollkommener Naturbeherrschung"[131] und übersieht den "destruktiven Charakter, der in Naturwissenschaft und Industrie von Anbeginn angelegt ist"; so lassen z.B. Engels' parteiamtlich gewordene Erwägungen über Freiheit im Anti-Dühring jede Negativität des Fortschritts und alles Freudsche "Unbehagen in der Kultur" vermissen.[132] Und die in den Pariser Manuskripten durchgängige Redeweise von der menschlichen "Aneignung" der Natur verrät noch immer etwas von der "Hybris der Herrschaft" (H. Marcuse).

Kennen also bürgerlich-christliche ebenso wie marxistische Ethiker Sinnlichkeit primär in ihrer instrumentalisierten, deformierten, verstümmelten Form, dann treffen Theorie und Praxis einer christlichen, hedonistisch-linken "emanzipatorischen Sinnlichkeit" beide: verbürgerlichtes Christentum und tradierten Lehrgehalt des Marxismus. So hält H. Marcuse ein zentrales Theorem des humanistischen Sozialismus gegen den autoritären Sozialismus, gegen den "stalinistischen Starrkrampf" hoch: Indem der Marxismus größten Nachdruck auf die Entwicklung des politischen Bewußtseins legt, zeigt er "geringes Interesse für die individuellen Grundlagen der Befreiung, das heißt für jene Wurzeln der gesellschaftlichen Verhältnisse, kraft derer die Individuen unmittelbar und tiefreichend ihre Welt und sich selbst erfahren: in ihrer Sinnlichkeit, in ihren Trieben"[133].

An diesem Punkt läßt sich die Bedeutung der Feuerbach-Studie von A. Schmidt ermessen. A. Schmidt untersucht Feuerbachs Denken nicht historisierend-archivarisch, sondern im Blick auf Herausforderungen der noch immer offenen Kontroverse über ein mehr politökonomisches oder eher humanistisches Marxismusverständnis. Sein Rekurs auf die emanzipatorische Seite des Feuerbachschen Sensualismus sucht ein im späteren System des Marxismus verlorengegangenes Motiv kritisch freizulegen, nämlich die Bedeutung des "subjektiven Faktors".
Als Schüler von M. Horkheimer und Th. W. Adorno analysiert und interpretiert Schmidt den Marxismus in der Perspektive der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule: Von daher sein Interesse für das Problem der Subjektivität, für Sozialpsychologie und Anthropologie im Zusammenhang mit dem Marxismus.

Zusammen mit P. Brückner, H. Dahmer, K. Horn, K. M. Michel, M. Schneider und U. Sonnemann gehört A. Schmidt in die Reihe jener Autoren, die die drohende Redogmatisierung des historischen Materialismus vor allem an der Problematik der Behandlung des "subjektiven Faktors" im System des Marxismus entwickeln.
Zwei Problemkreise berühren sich: Einmal verschwindet im politisch wirksam gewordenen Marxismus der Mensch als Subjekt im stahlharten Gehäuse des Systems - wie in der "eindimensionalen Gesellschaft" des Spätkapitalismus der entpolitisierte und funktionalisierte subjektive Faktor nur mehr ein Moment des Verwertungszusammenhangs und keine Kraft ist, die über diese Verhältnisse hinausführen könnte.

Die Funktionslosigkeit des subjektiven Faktors in beiden Systemen - und dies ist der zweite Problemkreis - verrät ein dem Idealismus und Sozialismus gemeinsames Problem: die Entzweiung des Menschen mit seiner Natur. Die Techniken zur Unterjochung und Beherrschung der Natur haben seit je auf die Gesellschaft zurückgeschlagen: Dialektik der Aufklärung.

Die Reflexionen Horkheimers, Adornos und auch Schmidts zielen nun darauf ab, durch das "Eingedenken der Natur im Subjekt" den herrschaftlichen Anspruch des Geistes über die Natur

aufzulösen und durch Versöhnung beider das anthropologische Problem befreiter Subjektivität neu zu diskutieren.

Genau dahin zielt A. Schmidts Rekurs auf Feuerbachs "Emanzipatorische Sinnlichkeit". Anthropologisches Interesse also blickt durch das Bemühen A. Schmidts hindurch, "eine - materialistisch begründete - Theorie der Subjektivität zu entwickeln" (266). Dies Interesse läßt Schmidts Feuerbach-Untersuchung geeignet erscheinen, Glück und Heil weniger in einem idealistischen Auslegungshorizont als vielmehr im Rahmen einer "materialistischen Eschatologie" (A. Schmidt, 262) Anschaulichkeit gewinnen zu lassen - auch wenn man nicht der pointierten These G. Rohrmosers zustimmen muß, Feuerbach sei der weithin anonym wirkende "Kirchenvater" des letzten Drittels unseres Jahrhunderts.

4.2.4.2 "Emanzipation der Sinne" bei L. Feuerbach, K. Marx und H. Marcuse

Marx und Engels kritisieren die Junghegelianer vor allem deswegen, weil diese "nach Feuerbachs genialen Entdeckungen" sich noch unterstehen, "uns den ganzen alten Kram in neuer Gestalt wieder herzustellen". Gemeint ist mit dem "alten Kram" der "alte Gegensatz von Spiritualismus und Materialismus", den, obwohl "von Feuerbach ein für allemal überwunden", "' die Kritik' ... wieder in der ekelhaftesten Form zum Grunddogma" macht und den "christlich-germanischen Geist" siegen läßt.[134)] Daher schreibt Engels im gleichen Jahr in seinen "Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie", der Umschwung, dem das Jahrhundert entgegengehe sei "die Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst"[135)].

Wie es gegenwärtig den Anschein hat, ist diese im Marxismus, aber auch in den ästhetischen Theorien von F. Schiller und F. Nietzsche zum Programm erhobene Versöhnung weder philosophisch noch theologisch oder, was im Rahmen dieser Arbeit primär interessiert, in der Moraltheologie und theologischen Ethik gelungen. Im Gegenteil: Die aus unversöhnter Sinnlichkeit und repressiver Moral resultierenden individuellen Pathologien und Neurosen scheinen noch das geringere Übel angesichts einer Situation, in der die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen der Gesellschaft planetarisches Ausmaß annimmt. Die Tatsache indessen, daß darin auch "die gnadenlosen Folgen des Christentums" zum Vorschein kommen, zeigt die theologische und moralische Seite dieses scheinbar rein ökonomischen Problems.

Der objektiv notwendige Übergang vom ökonomischen zum ökologischen Denken und Handeln ist gerade als politische Aufgabe "zunächst und ganz konkret eine Erziehungsaufgabe", die Existenzformen einzuüben hat, "die dem gemeinsamen Überleben von Menschheit und Biosphäre nicht widersprechen"[136]. Der Umgang des Menschen mit der Natur ist heute zum Politikum geworden.

Da das Schuldmaß des Christentums erheblich ist, werden Theologen und Religionspädagogen von den Anregungen jener naturalistischen Anthropologien viel zu lernen haben, wie sie von Feuerbach, dem frühen Marx und, dezidierter, von H. Marcuse ausgearbeitet worden sind; ihre Konzeptionen können im folgenden freilich nur in Umrissen skizziert werden.

Feuerbachs anthropologischer Materialismus ist philosophiegeschichtlich insofern bahnbrechend, als darin einmal das philosophische Problem von Idealismus und Materialismus, damit auch das von Subjektivität und Objektivität, von Geist und Natur, von Spiritualismus und Naturalismus einer Vermittlung zugeführt wird, und zum anderen die Herabsetzung der Natur zum Objekt instrumentalistischer "Aneignung" kritisiert wird, worin der klassische und politisch wirksam gewordene Marxismus bürgerlich-neuzeitlichem Herrschaftswissen verhaftet geblieben ist.

Hinsichtlich der idealistisch überspannten Subjektivität kommt es Feuerbach darauf an, in die geistige Aktivität ein passives Korrektiv aufzunehmen; diese "vernünftige Schranke der Subjektivität" ist die ihr innewohnende Natur. In diesem Zusammenhang formuliert Feuerbach einen ebenso einfachen wie ethisch folgenreichen Gedanken:

"Im Denken bin ich absolutes Subjekt, ich lasse alles nur gelten als Objekt oder Prädikat von mir, dem Denkenden, bin intolerant; in der Sinnentätigkeit dagegen bin ich liberal, ich lasse den Gegenstand sein, was ich selber bin - Subjekt, wirkliches, sich selbst bestätigendes Wesen. Nur der Sinn, nur die Anschauung gibt mir etwas als Subjekt." 137)

Die wahrhaft humanistische Philosophie, so kommentiert A. Schmidt diese Überlegung, sei "gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie die außermenschlichen Dinge in ihrer Eigenbestimmtheit gleichsam ausreden läßt, sie nicht von vornherein zum Fichteschen 'Material der Pflicht' herabsetzt".

Man könnte an diesem simplen Gedanken Feuerbachs das ganze Problem der "Dialektik der Aufklärung" abspiegeln. Im systematischen, rechenhaften Denken haben sich die Menschen von der Natur emanzipiert. Im selben Akt denkerisch-forschender Entzauberung der Welt haben jedoch die Menschen sich von Natur distanziert, sich entfremdet, und stehen ihr mit dem "intoleranten" Anspruch des Beherrschens gegenüber. bürgerliche Aufklärung hat sich an ihr positivistisches, unterjochendes Moment instrumenteller Rationalität verloren. Inzwischen ist aufgegangen, daß "die Praktiken der Beherrschung, die von der Unterjochung der Natur auf die Gesellschaft seit je zurückgeschlagen haben, wenigstens nicht mehr als Garanten der kommenden Freiheit" 138) naiv genommen werden können. Paradoxerweise -jedenfalls für das Denken im Bannkreis bürgerlich-idealistischer Ethik- besteht Naturverfallenheit gerade in der Naturbeherrschung.

In der "Negativen Dialektik" führt Adorno die Verklärung des souveränen Geistes und das daraus resultierende anthropologische Schema auf tierische Ursprünge zurück.

"Das System, in dem der souveräne Geist sich verklärt wähnte, hat seine Urgeschichte im Vorgeistigen, dem animalischen Leben der Gattung. Raubtiere sind hungrig; der Sprung aufs Opfer ist schwierig, oft gefährlich. Damit das Tier ihn wagt, bedarf es wohl zusätzlicher Impulse. Diese fusionieren sich mit der Unlust des Hungers zur Wut aufs Opfer, deren Ausdruck dieses zweckmäßig wiederum schreckt und lähmt. Beim Fortschritt zur Humanität wird das rationalisiert durch Projektion. Das animal rationale, das Appetit auf seinen Gegner hat, muß, bereits glücklicher Besitzer eines Überichs, einen Grund finden. Je vollständiger, was es tut, dem Gesetz der Selbsterhaltung folgt, desto weniger darf es deren Primat sich und anderen zugestehen; sonst würde der mühsam erreichte Status des ζῶον πολιτικόν, wie es neudeutsch heißt, unglaubwürdig. Das zu fressende Lebewesen muß böse sein. Dies anthropologische Schema hat sich sublimiert bis in die Erkenntnistheorie hinein. Im Idealismus - am ausdrücklichsten bei Fichte - waltet bewußtlos die Ideologie, das Nichtich, l'autrui, schließlich alles an Natur Mahnende sei minderwertig, damit die Einheit des sich selbst erhaltenden Gedankens getrost es verschlingen darf. Das rechtfertigt ebenso dessen Prinzip, wie es die Begierde steigert. Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jeglichen Idealismus; sie entstellt noch Kants Humanität, widerlegt den Nimbus des Höheren und Edleren, mit dem sie sich zu bekleiden verstand. Die Ansicht vom Menschen in der Mitte ist der Menschenverachtung verschwistert: nichts unangefochten lassen. Die erhabene Unerbittlichkeit des Sittengesetzes war vom Schlag solcher rationalisierten Wut aufs Nichtidentische ... (31/32).

Allein in der "Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur ... ergeht ihm der herrschaftliche Anspruch, der ihn gerade der Natur versklavt".

Aufhebung der Naturverfallenheit bedeutet Versöhnung mit der entfremdeten Natur. "Aufklärung ist mehr als Aufklärung, Natur, die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird."

Erstmals bei Feuerbach wird die Herrschaft bis ins Denken selbst hinein als "unversöhnliche Natur" erkannt. Während der ältere Sozialismus das Erbe der bürgerlichen Philosophie allzu krampfhaft festhielt, läßt im authentischen Marxismus -darauf zielen die Reflexionen Horkheimers und Adornos- die Anstrengung des Begriffs als "Selbstbesinnung eben des Denkens, das in der Form der Wissenschaft an die blinde ökonomische Tendenz gefesselt bleibt", zugleich "die das Unrecht verewigende Distanz ermessen". Erst in Feuerbachs "Eingedenken der Natur im Subjekt, in dessen Vollzug die verkannte Wahrheit aller Natur beschlossen liegt, ist Aufklärung der Herrschaft überhaupt entgegengesetzt" [139].

Daß Natur und Freiheit in feindlichem Gegensatz verharren müßten, in welchem Theorem sowohl der christliche wie der marxistische Freiheitsbegriff Engelsscher Prägung ihren fatalen Zusammenhang mit dem deutschen Idealismus verraten und darin allesamt repressiver Moral verhaftet bleiben, ist nach der Einsicht Adornos "theoretischer Ursprung der falschen Versöhnung" [140].

Wenn also erkannt ist, daß Naturbeherrschung im Grunde Naturverfallenheit bedeutet, insofern die Herabsetzung der Natur und der Sinnlichkeit zum Minderwertigen und die darauf basierende "Unerbittlichkeit des Sittengesetzes" sich als Verschleierung der "rationalisierten Wut aufs Nichtidentische" zu erkennen geben, dann läßt sich auf diesem Hintergrund der geniale Versuch Feuerbachs ermessen, "die historisch-praktische 'Aneignung' von Natur zusammenzudenken mit einem Zustand,

worin sich die Menschen mit dieser und ihrer eigenen Natur 'versöhnen'"[141].

Feuerbachs qualitativer Naturbegriff ermöglicht es ihm, "die schwierige Frage, wie Geist aus Natur abzuleiten sei"[142] angemessen zu beantworten. Geist aus Natur, Vernunft auch aus den Sinnen, Sittliches aus Sinnlichem herauszuführen - dies allerdings fordert herkömmlicher Ethik radikales Umdenken (metanoia) ab.

Ausführliche Belege für die ganzheitlich-organismische (oder sinnliche) Basis der Feuerbachschen Anthropologie hat A. Schmidt zusammengetragen; sie können hier nur thesenhaft skizziert werden.

Freiheit zu naturalisieren kann nach Feuerbach nur gelingen im Rahmen einer neuen Philosophie, die "den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie, die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft"[143] erhebt.

Ähnlich C. Amery macht Feuerbach der jüdischen Kreationslehre den Vorwurf, in ihren Vorstellungen den Menschen von der Natur abgesondert und diese "zu einem bloßen Machwerk, einem Produkt des Willens"[144] herabgesetzt zu haben. Demgegenüber feiert Feuerbach das theoretische und ästhetische Verhältnis antiker Philosophen zur Welt, ihre Verherrlichung des Göttlichen im Kosmos und ihre "poetischen Kosmogonien"; "denn die theoretische Anschauung ist ursprünglich die ästhetische, die Ästhetik die prima philosophia."[145] Wo dagegen der Mensch -rein als homo faber- Welt und Natur bloß vom praktischen Standpunkte aus betrachte und diesen zum theoretischen mache, dort erniedrigt der Mensch "die Natur zur untertänigen Dienerin seines selbstischen Interesses, seines praktischen Egoismus".

Dieser "naturwüchsige Materialismus" (A. Schmidt) präludiert zwar unüberhörbar die Marcusesche Idee einer "Ästhetik der Befreiung" und damit politische Ästhetik, hat aber mit Recht schon die Kritik von Marx auf sich gezogen, weil aller bloß "anschauende Materialismus" den Standpunkt der bürgerlichen Gesellschaft verrate und keine veränderliche Praxis einschließe (vgl. Feuerbach-Thesen 9-11). Außerdem scheint Feuerbach zu entgehen, daß die Entzweiung von Mensch und Natur nicht notwendig durch ein praktisches Verhältnis als solches zur Welt und Natur gesetzt wird, sondern durch den historisch gewordenen Herrschaftscharakter dieser Praxis; im Grunde genommen ist ein kultivierendes, schützend-pflegend-entfaltendes Verhältnis zur eigenen und zur fremden Natur durchaus auch ein praktisches - nur ohne repressive, ohne ausbeutende Tendenz.

Feuerbachs sensualistische Theorie, sein "Pathos der Sinnlichkeit", zielt einen Typus menschlicher Praxis an, die "Aneignung und Versöhnung, die Transformation der Dinge mit dem Fortbestand ihres eigenen Seins" verbindet und die ästhetisch, wissenschaftlich und philosophisch geschulte Sinnlichkeit zu ihrem Erkenntnisorgan erhebt.[146] Dennoch erblickt Feuerbach anders als dies in der griechischen, kosmozentrischen Auffassung der Welt als divinisierter Natur[147] oder auch bei den französischen Materialisten der Fall ist, im Menschen keinen bloßen Spezialfall physischer Natur, sondern interpretiert diese im Medium der anthropologischen Wirklichkeit.[148] Sein Humanismus ist also durchaus (und gut hegelianisch) vom menschlichen Subjekt her konzipiert, das allerdings nicht als aparter "Geist", sondern als sinnlich-leibhaftiger Mensch gefaßt wird.[149]

Feuerbach und sein Kritiker Marx haben, so resümiert A. Schmidt, "lange vor Scheler und anderen akademischen Anthropologen die Universalität der menschlichen Natur ins Zentrum gerückt"[150], allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß sie, was Scheler im Rahmen seiner idealistisch-dualistischen Position "Weltoffenheit" und "Geist" des Menschen nennt, nicht als ein "allem und jedem Leben überhaupt ... entgegengesetztes Prinzip" oder als "seine existentielle Entbundenheit vom Organischen, seine Freiheit"[151], sondern als Resultat dessen begreifen, daß er "der lebendige Superlativ des Sensualismus", daß der Mensch als das "allersinnlichste und allerempfindlichste" zugleich das "allertiefste und tiefsinnigste Wesen" ist.[152]

Feuerbachs philosophische Leistung besteht darin, daß er in der Frage des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Denken idealistische Ergebnisse materialistisch hat "aufzuheben" versucht: "Universeller Sinn ist Verstand, universelle Sinnlichkeit Geistigkeit. Selbst die untersten Sinne, Geruch und Geschmack, erheben sich im Menschen zu geistigen, zu wissenschaftlichen Akten."[153]

In ihrer Praxis, nämlich in der Aneignung von Natur und Welt, verhalten sich die Sinne geistig-theoretisch; das Verhältnis des Menschen zur Natur hat die Natur freisetzenden, kultivierenden Charakter.

"Darin besteht die immanente Utopie emanzipatorischer Sinnlichkeit. Deren Begriff nimmt eher ein Künftiges vorweg, als daß es bereits Gegebenes beschreibt."[154]

Mit Hilfe der Theorie einer emanzipatorischen Sinnlichkeit versucht Feuerbach die abstrakte (Geist-)Freiheit in naturaler Basis zu verankern und so zu "naturalisieren". Es ist nun symptomatisch, wie eng dieser philosophische Entwurf mit

hedonistisch-eudämonistischen Konsequenzen verbunden ist. Feuerbach folgt Aufklärern wie Helvétius und Holbach, wenn er den Freiheits- oder Glückseligkeitstrieb zusammenfallen läßt mit dem Selbsterhaltungstrieb: dem "Trieb der Triebe".

"Lebensliebe", "Interesse", "Sympathie" und "Egoismus" im Sinne reflektierter Selbsterhaltungsprinzipien bilden für Feuerbach die natürliche Basis von Moral und Recht, und der Materialismus erscheint ihm als "die einzige solide Grundlage der Moral"[155]; als anthropologisches Substrat hat selbstverständlich auch Religion einen "humanen oder egoistischen Grund".

Egoismus drückt für Feuerbach eine reflektierte, humane Gegenhaltung sowohl gegen alles bloß kalkulatorische, auf Utilität bedachte Verhalten des typischen Philisters und Bourgeois wie auch gegen jeden Masochismus aus. Der Feuerbachsche Egoismus liegt vielmehr auf der Linie der "Stabilisierung kritischer Ich-Leistungen" und der "Kultivierung protestantischer Fähigkeiten" im Sinne A. Mitscherlichs.

"Ich verstehe unter Egoismus", sagt Feuerbach in den Heidelberger Vorlesungen, "das seiner Natur und folglich - denn die Vernunft ... ist nichts als die bewußte Natur des Menschen - seiner Vernunft gemäße Sich-selbst-Geltendmachen, Sich-selbst-Behaupten des Menschen gegenüber allen unnatürlichen und unmenschlichen Forderungen, die die theologische Heuchelei, die religiöse und spekulative Phantastik, die politische Brutalität und Despotie an den Menschen stellen. "Solcher" metaphysische "Egoismus" wurzelt im Wesen des Menschen, bedeutet "Liebe des Menschen zu sich selbst, d.h. die Liebe zum menschlichen Wesen" und entspringt

jenem "Selbsterhaltungstrieb, kraft dessen der Mensch nicht sich, seinen Verstand, seinen Sinn, seinen Leib ... aufopfert". "Wer keinen Egoismus will, der will, daß kein Leben sei."[156]

Diese Einsichten konvergieren im Begriff des Glücks als dem höchsten Zielpunkt der aufklärerisch-emanzipatorischen Anthropologie Feuerbachs. Der Wille zur Naturalisierung der Freiheit setzt ein sittliches Verhalten voraus, das das eigene Glück und das des andern stets zusammendenkt: "Die Moral kann nicht aus ... der bloßen Vernunft ohne die Sinne, sie kann nur aus der Verbindung von Ich und Du, welche ... durch die Sinne gegeben ist, ... aus der Verbindung der Kantischen 'Autonomie' und 'Heteronomie', der Selbstgesetzgebung und der Gesetzgebung durch ein vom Selbst Unterschiedenes, abgeleitet und erklärt werden. Dieses Andere, ... Bestimmungsgrund des Ichs zur Pflicht, ist ... der Glückseligkeitstrieb des Du. Die Glückseligkeit, aber ... die auf verschiedene Personen verteilte, Ich und Du umfassende, ... ist das Princip der Moral." Und "nur die auf den Glückseligkeitstrieb ... gegründete Freiheit ist eine ... unwiderstehliche politische Macht"[157].

Man kann nicht genug betonen, daß der Gedanke an Glück stets nur im Umkreis kleinbürgerlichen (und insofern meist auch gegenwärtigen theologischen) Denkens mit Vorstellungen eines privatistischen "Sonntagsglücks" auf dem Hintergrund unserer Konkurrenzgesellschaft sich assoziiert, im Kontext eines reflektierten, unverfälschten Eudämonismus aber immer auf die objektive Beschaffenheit der Gesamtgesellschaft als der materiellen und strukturellen Bedingung auch individuellen Glücks hin-

zielt. Die Vorstellung isolierter Subjektivität ist im Grunde eine idealistische Abstraktion und schlechter Egoismus; Glücksethik denkt und begründet sich in ihrer reflektierten Form stets "intersubjektiv" - als Theorie der Versöhnung von Mensch und Mensch, von Mensch und Natur - und hat daher immer politisch verändernde Konsequenzen.

Nicht wenige Formulierungen Feuerbachs nehmen die Postulate politischer Sensibilität heute vorweg.
"Die sinnliche Freiheit ist allein die Wahrheit der geistigen Freiheit."
"Politische Freiheit ist ... Materialismus auf dem Gebiete der Politik. Zur wirklichen Freiheit gehört ... auch materielle, körperliche." [158)]

In der Idee des Glücks als höchstem Begriff des streitbaren Feuerbachschen Humanismus wird festgehalten, daß Wahrheit immer konkret sein muß, daß sie - wie der Evangelist sagt - "getan" werden muß. So kann für den Christen wie den humanistischen Marxisten gelten, was A. Schmidt an Feuerbach bewundert: Ihn bewege weniger die Wahrheit des Materialismus (im Sinn bloßer Doktrin) als der Materialismus der Wahrheit: ihr praktischer Gehalt" [159)].

Das emanzipatorische Potential der Sinnlichkeit und die Natur als ein Bereich der Befreiung sind zentrale, über Feuerbachs philosophischen Naturalismus vermittelte Themen der "Ökonomisch-philosophischen Manuskripte" vom K. Marx.

Wie einer ihrer frühesten Interpreten, H. Marcuse, meint, verfechten diese Schriften "die radikalste und umfassendste Idee des Sozialismus" und finde "gerade hier 'Natur' den ihr zukommenden Platz in der Theorie der Revolution" [160)].

Auf dem Hintergrund der skizzierten "emanzipatorischen Sinnlichkeit" der Feuerbachschen Anthropologie lassen sich die hier interessierenden Hauptgedanken der Manuskripte kürzer referieren. Marx spricht in den Pariser Manuskripten im Anschluß an Feuerbach vom "Wesen des Menschen". Die kapitalistische Gesellschaft zerstöre das Wesen des Menschen und sei deswegen der Kritik zu unterwerfen. Das Wesen des Menschen liege in seiner Universalität, und dies "sein allseitiges Wesen" eigne sich der Mensch "auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch".
Anläßlich der "Debatten über Pressefreiheit" hatte Marx erstaunlicherweise just die Sinne des Menschen, Auge und Ohr, Organe genannt, "die den Menschen von seiner Individualität losreißen und ihn zum Spiegel und zum Echo des Universums machen".

Als einen Grundzug des sozialistischen Humanismus begreift Marx "die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften"[161]. Anders als bei Feuerbach ist diese Emanzipation an ganz konkrete Voraussetzungen gebunden. Feuerbach glaubt seine Autoritäten: Mensch, Natur, Sinnlichkeit anthropologisch, also in der Theorie, als etwas prinzipiell Gegebenes verbürgt zu haben. Für Marx sind diese Größen in der gegenwärtigen Gesellschaft in ihrer Reinheit nicht vorfindbar, sondern durch die auf dem Privateigentum beruhenden Beziehungen denaturiert. "Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben... An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten."

Diese Entfremdung und pseudohumane "Freiheit des Habenmüssens" [162] ist für Marx bedingt durch die für den Kapitalismus typischen Arbeitsverhältnisse, in denen der Mensch sich nicht verwirklicht, sondern zunehmend entwirklicht. Vor allem distanziert die entfremdete Arbeit den Menschen von seiner Natur mit dem Resultat, "daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc. sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische" [163].

Die Marxsche Analyse der entfremdeten Arbeit zeigt die inhumane, tierische Reduktion dessen, was Feuerbach als anthropologische Natur einfach unterstellt; Mensch und Natur werden also vermittels des Hegelschen Arbeitsbegriffs im Blick auf ihre sozialhistorischen Beschädigungen konkretisiert. [164]

Das Programm der "Emanzipation aller menschlichen Sinne" ist daher nicht in einer neuen Philosophie allein möglich, sondern bei Marx gebunden an den welthistorischen Akt der "Aufhebung des Privateigentums", an den Bruch mit der "absolute(n) Armut" eines gesellschaftlichen Zustandes, in dem Mensch und Natur denaturiert, d.h. Subjekt und Objekt ausbeuterischer Organisation sind.

Der neue Zustand des realisierten Kommunismus läßt einen neuen Menschentyp entstehen, der bis in seine Natur, seine Physiologie hinein sich unterscheidet vom Subjekt der Klassengesellschaft: "die Sinne des gesellschaftlichen Menschen (sind) andere Sinne wie die des ungesellschaftlichen" [165].

Entscheidend jedoch, wenn auch für idealistisch-bürgerliche Vorstellungen kaum denkbar ist, daß die emanzipierten Sinne sozusagen ihre eigene Vernunft haben, Quelle einer neuen Rationalität sind: "Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden... Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre egoistische Natur und die Natur ihre bloße Nützlichkeit verloren, indem der Nutzen zum menschlichen Nutzen geworden ist."

Auffällig in all diesen Texten ist die emphatische Verwendung der Begriffe "menschlich" und "gesellschaftlich". In ihnen zielt Marx auf eine Gesellschaft, die nicht mehr im Kontext aggressiven Erwerbs, des Konkurrenzstrebens und der Besitzverteidigung auf dem Hintergrund der Unversöhntheit von Mensch und Mensch, Mensch und Natur erfahren wird, in der vielmehr "Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden ... ihren Gegensatz und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren", und zwar nicht in der Theorie, sondern "nur auf eine praktische Art". Diese Gesellschaft produziert dann "den Menschen in diesem ganzen Reichtum seines Wesens, den reichen und tief allsinnigen Menschen als ihre stete Wirklichkeit"[166].

> Der erreichte Kommunismus ist definiert durch die Aufhebung der Entfremdung als der Aufhebung des Privateigentums. Marx legt Wert darauf, daß diese Aufhebung nicht allein eine ökonomische bzw. juristische Aufhebung sein kann, die das Privateigentum lediglich auf alle Menschen verteilen würde. Das ist für Marx "roher Kommunismus", denn das Verhältnis der Menschen zu sich selbst, zur Natur und zur Gesellschaft spiegelte sich dann noch immer in der Form des Habens, Besitzens und Verfügens ab. Der "rohe und gedankenlose Kommunismus" verläßt so wenig den "Geist" des Privateigentums, als daß er vielmehr nur der

konsequente Ausdruck des Privateigentums ist, "indem er die Persönlichkeit des Menschen überall negiert" (591). Mensch und Natur bleiben Ware im "Verhältnis der universellen Prostitution".

So wendet sich Marx scharf gegen die Negierung der Persönlichkeit und der Individualität im rohen Kommunismus sowie gegen jede starre Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft, wie auch Engels die Vorstellung einer Befreiung der Gesellschaft, "ohne daß jeder einzelne befreit wird", für trivial hält (MEW 20, 279): Instrumente dezidierter Kritik an allen Theorien stalinistischer bzw. neostalinistischer, bürokratischer Herkunft.

Die Ausdrücke "menschlich" und "gesellschaftlich" fungieren bei Marx als die Entfremdung überwindende Versöhnungskategorie. Die eigene Sinnlichkeit ist "erst durch den anderen Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst"; menschlich gewordener Sinn bzw. die "Menschlichkeit" der Sinne" läßt nicht Dinge, Besitz usw., sondern allein den anderen Menschen als größten Reichtum, als Bedürfnis empfinden.

Die Emanzipation aller menschlichen Sinne - die nur praktisch wird als positive Aufhebung des Privateigentums als des Ausdrucks und der Manifestation der Entfremdung des Menschen von sich selbst, von seiner Natur und von anderen Menschen - bedeutet schließlich die "Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen". Dieser Zustand des realisierten Kommunismus ist dann "als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung." [167]

Gleichsam zusammenfassend formuliert Marx danach jene "ins Blaue greifende Stelle", wie E. Bloch sagt, jene "Fernziel-Losung", die ihren engen Zusammenhang mit christlichen Intentionen auch begrifflich verrät:

"Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur."[168]

In den Anmerkungen zu seiner Dissertation von 1841 hatte Marx in einem ähnlichen Chiasmus erklärt, "daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie" sei (71; vgl. 505). Damit stellt er unerbittlich die Frage nach der Realisierung des Emanzipationsinteresses der Philosophie. Über Feuerbach hinausgehend, versucht er seine systematische Theorie der Bedingungen der Möglichkeit für die Konkretisierung der Emanzipation zu entwickeln. Darum geht er dazu über, jene ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse seiner Zeit detailliert zu analysieren, die Emanzipation am meisten behindern. Weil dies zu seiner Zeit die kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, speziell die Eigentumsverhältnisse sind, treibt Marx primär Ökonomie und stellt sie auf eine neue Basis.

"Zu anderen Zeiten kann das anders sein. Nach dem 1. Weltkrieg, zur Zeit der Entstehung des Faschismus, bestimmt der italienische Marxist A. Gramsci nicht die ökonomische, sondern die ideologische Unterdrückung als die im Spätkapitalismus mächtigste Bedrohung der Freiheit. A. Schaff, V. Gardavský und G. Petrovic als heutige sozialistische Theoretiker konstatieren eine Entfremdung durch die Macht der staatlichen Bürokratie."[169] Marcuse plädiert angesichts der Eindimensionalität technologischer Vernunft für die "Befreiung von der Überflußgesellschaft".

Diese Stelle nimmt eine Schlüsselstellung ein, denn in ihr sammeln sich jene Reflexionen, die

den Hauptinhalt der Pariser Manuskripte überhaupt bilden: Überwindung der "Diskrepanz zwischen den Menschen als Naturwesen einerseits, Vernunftwesen andererseits"[170].

Ausgehend von der "Aufhebung des Privateigentums" begreift Marx diese als positiv deswegen, weil sie die zivilisatorischen Errungenschaften des mit ihm verbundenen geschichtlichen Prozesses bewahrt; sie erscheint als "vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen" und stiftet qualitativ neue Beziehungen des Menschen zur eigenen und äußeren Natur. Anstatt also über das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft abstrakte Reflexionen anzustellen, versenkt sich Marx in materiale Geschichte und stößt dabei auf die erkenntnistheoretisch so wichtige Rolle der (sinnlichen) Praxis. In der arbeitenden Umgestaltung der Dingwelt heben die Menschen deren ursprüngliche Materialität ebenso auf wie den nur physiologischen Charakter ihrer eigenen Sinnesfunktionen. In dieser sozialhistorischen Dialektik von Unmittelbarkeit und Vermittlung wird die Natur stufenweise humanisiert und der Mensch naturalisiert. In dem Maße, in dem sich der "menschliche Sinn der Natur" und "der natürliche Sinn des Menschen" ineinander spiegeln, ist die "abstrakte Feindschaft zwischen Sinn und Geist"[171] überwunden in einer neuen Praxis, erst dann lacht die Materie "in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an", erhält die vom Menschen abstrahierte Sinnlichkeit ihre "Blume" zurück.

Wie für Marx in diesem versöhnten Zustand die "Sinne ... unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker

geworden" sind, so spricht F. Nietzsche im Zusammenhang seiner Ästhetik von "intelligenter Sinnlichkeit".

Wenn E. Bloch in dem Marxschen Chiasmus von Mensch und Natur zugleich echtes Christentum und echten Marxismus sich begegnen sieht, so ist das nicht nur charakteristisch für sein detektivisches Erspüren besonders der subversiven Konvergenzen von Christentum und Marxismus, sondern auch ein Indiz für die faktische Berührungsnähe ihrer zentralen humanen Gehalte. Die weit vorausgreifenden Ideen der Marxschen "Emanzipation aller Sinne" als radikaler Transformation der repressiven Erwerbsgesellschaft auf der Basis der befreienden Qualitäten der menschlichen und außermenschlichen Natur, geben einer Welt und Gesellschaft Kontur, wie sie das Christentum seit je, wenn auch primär mythologisch, mit seinen großen eschatologischen Heilssymbolen umkreist und angezielt hat: Mit der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde; mit der Hoffnung auf die Auferstehung allen Fleisches und auf die "Erlösung unseres Leibes" und der ganzen Schöpfung (vgl. Röm 8,18 ff.); mit der Erwartung einer universalen "Wiedergeburt" (Marx nennt den sozialistischen Entstehungsprozeß des Menschen zur Welt, die Natur zum Menschen ausdrücklich seine "Geburt").

Wieder einmal liefert Marx in konkreten Analysen den "Traum von einer Sache" das "Bewußtsein" und vollzieht so die "Gedanken der Vergangenheit" (Brief an Ruge, 1843).

Wem die platonisch-idealistische Verdünnung christlicher Heilsimpulse zu rein spirituellen Imaginationen ein Ärgernis ist, den wird die Konkretisie-

rung und die Materialisierung der weithin unabgegoltenen konkreten Utopien des Christentums im Horizont marxistischer Hermeneutik stets aufs neue reizen. Sie können der Ethik und Religionspädagogik der Gegenwart starke Impulse geben. Gerade das "unausgeschöpft Emanzipatorische" eines unentfremdeten Christentums wie auch des authentischen Marxismus gibt das immer und nicht nur gegenwärtig zündende Stichwort ab. Denn "wenn christlich die Emanzipation der Mühseligen und Beladenen wirklich noch gemeint ist, wenn marxistisch die Tiefe des Reichs der Freiheit substantiierender Inhalt des revolutionären Bewußtseins bleibt und wird, dann wird die Allianz zwischen Revolution und Christentum in den Bauernkriegen nicht die letzte gewesen sein - diesmal mit Erfolg"[172].

Indem Feuerbach und der Marx der Pariser Manuskripte die Befreiung des Menschen mit der Befreiung der Natur zusammendenken, haben sie die Natur zum Politikum erhoben.

H. Marcuse hat der Konzeption der "emanzipatorischen Sinnlichkeit" weiterführende und überraschend aktuelle Aspekte abgewonnen. Ungeschmälerte Sinnlichkeit erscheint ihm nicht nur als Ergebnis des etablierten Kommunismus, d.h. der vollendeten Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, sondern als eine unabdingbare Voraussetzung zum Herbeiführen eben jener humaneren, repressionsfreieren, glücklicheren Gesellschaft. "Was auf dem Spiel steht, ist die Idee einer neuen Anthropologie, nicht nur als Theorie, sondern auch als Existenzweise, die Entstehung und Entwicklung von vitalen Bedürfnissen nach Freiheit, von den vitalen Bedürfnissen der Freiheit."[173] Das einfache Freilassen menschlicher Triebansprüche in ihrer gegenwärtigen manipulierten und deformierten Form könnte, wie viele konservative Kritiker zu Recht

meinen, in ein Chaos sich infantil austobender Triebbedürfnisse und zügelloser Brutalitäten führen. Die Grundzüge und menschlichen Triebqualitäten einer qualitativ anderen Gesellschaft als der förmlichen Negation der bestehenden erscheinen heute denn auch geradezu "als utopisch, als idealistisch, als metaphysisch"[174]; doch hält H. Marcuse diese "idealistische Abweichung" im Sinne der Arbeit an der Entwicklung eines neuen Bewußtseins gegenwärtig "für eine der Hauptaufgaben ... des revolutionären Materialismus"[175].

Die "Dialektik der Aufklärung" ist heute umgeschlagen in den Prozeß einer "Dialektik der Befreiung": Keine Revolution ohne individuelle Befreiung, keine Befreiung des Individuums ohne die der Gesellschaft.[176]

Wie schon Marx die Differenz der Sinne des ungesellschaftlichen und des gesellschaftlichen Menschen betonte, so hält auch H. Marcuse das Sichtbarwerden neuer Bedürfnisse und Interessen, die "qualitativ anders sind als die vorherrschenden aggressiven und repressiven Bedürfnisse" für die entscheidende Voraussetzung einer Strategie der Befreiung. Nicht erst in einer schönen Zukunft, sondern heute schon bedarf es "eines neuen Menschentyps mit vitalen, biologischen Antrieben in Richtung auf die Freiheit und mit einem Bewußtsein, das in der Lage ist, den materiellen wie den ideologischen Schein der Überflußgesellschaft zu durchstoßen"[177].
Der eigentliche Kern der neuen anthropologischen Konzeption H. Marcuses wird sichtbar, wenn er jede mögliche Befreiung bindet an die "Erschließung und Aktivierung einer Tiefendimension der menschlichen

Existenz, die diesseits und unterhalb der traditionellen materiellen Basis besteht: keine idealistische Dimension über und oberhalb der materiellen Basis, sondern eine Dimension, die noch materieller ist als die 'materielle Basis' ... Von dieser Dimension sprechen heißt nicht, Politik durch Psychologie ersetzen. Im Gegenteil, es heißt, sich endlich klarmachen, daß die Gesellschaft bis in die tiefsten Grundlagen des individuellen Seins, selbst in das Unbewußte des Menschen, eingedrungen ist. Wir müssen die Grundlagen der Gesellschaft in den Individuen selbst aufsuchen, ... die infolge des herrschenden sozialtechnischen Drucks das Kontinuum der Repression reproduzieren, auch durch die bisherigen Revolutionen hindurch.[178)]

Diese utopiegeladene Konzeption zwingt Marcuse, sozusagen "von Marx zu Fourier überzugehen"[179)], d.h. gegen die Engelssche Tradition[180)] eine Entwicklung des Sozialismus von der Wissenschaft zur Utopie zu befürworten.

Doch diese utopische und normative Tendenz ist für Marcuse im wissenschaftlichen Sozialismus selbst begründet. "Der Sozialismus soll sein ...". Begriff die ältere marxistische Theorie den Sozialismus primär als eine ökonomische und politisch-revolutionäre Notwendigkeit, so wird in den Augen H. Marcuses seine "biologische Notwendigkeit" insofern evident, "als eine sozialistische Gesellschaft nach Marx mit dem ganzen Logos des Lebens, mit den essentiellen Möglichkeiten menschlicher Existenz übereinstimmen würde, nicht nur geistig, nicht nur intellektuell, sondern auch organisch"[181)]

Deutlich ist, wie im Mittelpunkt Marcusescher Reflexion das Theorem von der "emanzipatorischen Sinnlichkeit" steht. Sein Postulat einer "biologi-

schen Grundlage des Sozialismus" zielt darauf ab, die emanzipierten humanen Qualitäten, Verhaltensweisen, Bedürfnisse, Empfindungen, Neigungen, Wünsche usw. nicht nur politisch oder gar nur kognitiv zu artikulieren, sondern sie gleichsam "in die 'Biologie' des Menschen 'hinabsinken'" zu lassen, sie in des Menschen "zweiter Natur" zu verankern.[182] Konkrete Emanzipation impliziert "organische, triebstrukturelle, biologische Veränderungen gleichzeitig mit den politischen und gesellschaftlichen Veränderungen"[183]. Anstatt das planmäßige Wachstum der materiellen Ressourcen und Produktivkräfte der Überflußgesellschaften zu fetischisieren, bedarf es des Sozialismus "in seinem utopischsten Sinn", nämlich als "Freisetzung der menschlichen Sensibilität und Sensivität" als eines politischen Faktors zur Transformation der Gesellschaft, verbunden mit einer völligen "Umwertung der Werte" und der Abschaffung der "heuchlerischen, puritanischen Moral". Gegenteil des Puritanismus und humaner Freiheit ebenso affin wie sinnliche Vernunft wäre "die ästhetische Moral" eines Menschentyps, "der biologisch unfähig ist, Kriege zu führen und Leiden zu schaffen, der eine klare Vorstellung hat von Freude und Lust und der als einzelner wie zusammen mit anderen daran arbeitet, eine soziale und natürliche Umwelt zu schaffen, in der eine solche Existenz möglich wird"[184].

Wiederum an die "Pariser Manuskripte" anknüpfend, führt H. Marcuse diese Theoreme in seiner Vorstellung von einer "Technologie der Befreiung" zusammen. Damit meint er jene "eindeutig utopischen Tendenzen, wie die Konvergenz von Technik und Kunst, die Konvergenz von Arbeit und Spiel, die Konvergenz von dem Reich der Notwendigkeit mit dem Reich der Freiheit", die Konvergenz von Sinnlichkeit und Vernunft.[185]

4.3 Didaktische Felder zur Operationalisierung emanzipatorischer Sensibilität im Bereich christlicher Religiosität

Reflexionen über die biosoziale, ästhetische und politische Verankerung von Emanzipation dürfen nicht nur in der Theorie gut sein, sondern müssen auch für die Praxis, hier: für die religionspädagogische Praxis taugen.

Es ist interessant, daß Marcuse selbst den Aufklärungsprozeß vor allem als Verbindung von Theorie und Praxis begreift: "Erziehung muß heute Geist und Körper, Vernunft und Phantasie, die Bedürfnisse des Intellekts und der Triebe einbegreifen." 186)

Auch marxistische Autoren räumen ein, daß die konkreten Erfahrungsmöglichkeiten der Blockierung emanzipierter Existenzformen nicht mehr nur im ökonomischen und politischen Herrschaftsapparat, sondern auch außerhalb der Produktionssphäre sich finden. Die Einübung und Kultivierung qualitativ neuer, vitaler Bedürfnisse nach Freiheit und Glück humanisiert nicht nur den privaten Existenzraum des Individuums, sondern wirkt sich auch systemkritisch insofern aus, als die Kultur neuer Sensibilität gegenüber dem "Geist des Kapitalismus", seiner pathologischen, leistungsfixierten und technologischen Vernunft allmählich ein widerstandsfähiges Gegenmilieu aufzurichten imstande ist. Wenn H. Marcuse angesichts der Indoktrination des Bewußtseins gegen objektiv vorhandene emanzipatorische Möglichkeiten die "Neubestimmung des subjektiven Faktors" sowie die "Arbeit an der Entwicklung des Bewußtseins

... heute für eine der Hauptaufgaben ... des revolutionären Materialismus"[187] hält, dann wird sichtbar, in welch hohem Maße die Energie des solidarischen Subjekts als ein politisierbares Moment des Widerstandes gegen technokratische Gesellschaftsstrukturen, gegen gezielte Entpolitisierung und gegen die Absperrung der Erkenntnismöglichkeit wirklicher Objektivität[188] eingeschätzt und für praktisch mobilisierbar gehalten wird.

Auf diesem Hintergrund lassen sich die oben angeführten "Thesen zu emanzipatorischer Erziehung" (S. 48 ff.)[189] sinngerecht in den Zusammenhang dieser Arbeit einordnen. Religionspädagogik wird die Imaginationen christlich erlöster Existenz, die Impulse einer christlichen Glücksethik kritisch-kooperativ in einen emanzipatorischen Erziehungsprozeß einbringen, dessen erklärte Ziele die Entwicklung von Ich-Stärke, humanere zwischenmenschliche Beziehungen, die Erfahrung herrschaftsfreier Kommunikation, das Erlernen der Liebe, die Abschaffung des Konkurrenzdenkens als Voraussetzung menschenfreundlichen Handelns und in allem die endliche Überwindung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen sind.

Mit dem Titel "emanzipatorische Sensibilität" verbindet sich der Vorschlag, aufgrund der Annahme einer plastischen, nicht festgelegten, veränderbaren Human-Natur für eine Veränderungsethik in eudämonistischer, utopischer und emanzipatorischer Absicht zu plädieren. Die Tragfähigkeit und die Durchsetzbarkeit dieses Entwurfes einer von der traditionellen Ordnungsethik wegführenden emanzipatorischen Glücksethik kann nicht durch dogmatische Richtigkeit vorwegbe-

wiesen werden (ein Versuch, der allemal in neuem Rigorismus enden muß), sondern wird sich in praktischen Experimenten bzw. einer offen experimentierenden Praxis mit dem Mut zu ständigen Revisionen erst erweisen müssen.[190)]

Wie im politischen Bereich hier das Problem geeigneter Überleitungsstrategien entsteht, so erhebt sich im Blick auf die Bildungsinstitutionen an dieser Stelle die Frage nach der Operationalisierbarkeit des vorgelegten ethischen Konzeptes, eingegrenzt noch einmal auf den ethischen und religionspädagogischen Sektor.

In formaler Hinsicht darf als ausgemacht gelten, daß eine Ethik emanzipatorischer Sensibilität, die die Momente der Offenheit, der Experimentierfreudigkeit, der permanenten Überprüfbarkeit und Revisionsbereitschaft zu konstituierenden Faktoren erhebt, grundlegenden Anforderungen moderner Curriculumforschung schon im Ansatz entgegenkommen.

Die heuristische Fruchtbarkeit der Leitvorstellung emanzipatorischer Sensibilität erweist sich darin, daß neben den resümierend jeweils schon angeführten Lernzielkomplexen (vgl. oben die religionspädagogischen Konsequenzen) und in Überschneidung mit ihnen abschließend noch einmal vier didaktische Felder vorgeschlagen werden können, die exemplarisch geeignet sind, das mit "emanzipatorischer Sensibilität" Gemeinte zu operationalisieren, d.h. handlungsanweisend in Richtung auf konkrete Lebenssituationen zu definieren. Emanzipatorische Sensibilität kann gelernt werden in kritisch-assimilatorischer Auseinandersetzung

(1) mit dem Konzept einer "Kultur neuer Sensibilität"
(2) mit dem Entwurf einer "politischen Ästhetik"
(3) mit der Idee einer mutterrechtlichen Moral
(4) mit der Theorie humaner Bedürfnisse.

Diese "Fixierung lernrelevanter Situationen" bzw. "Situationenfelder" christlicher Glücksethik seien im folgenden nur in ihren Grundlinien und als Anregung zu eigenem Weiterexperimentieren skizziert.

4.3.1 Glück im Horizont einer "Kultur neuer Sensibilität"

Gegen das "vitium insensibilitatis" - gegen eine "moralisch unverantwortliche Art der Unsinnlichkeit" hat sich bereits Thomas von Aquin gewandt ("Summa Theologiae" II-II 142,1). Sie ist, wie S. Pfürtner (165) ausführt, von einer sündhaften "Abneigung gegen körperliche Lustempfindung" motiviert (I-II 72,8) und dort gegeben, "wo man sich gegen diese wider die Vernunft wehrt".

Im Begriff der "neuen Sensibilität" sammelt H. Marcuse zentrale Vorstellungen der Marxschen Theorie, insofern "die individuelle Emanzipation der Sinne ... den Auftakt, gar die Grundlage allgemeiner Befreiung bilden (soll); die freie Gesellschaft muß sich auf neue Triebbedürfnisse gründen"[191]. Neue Sensibilität, die als gegenkulturelle Revolte inzwischen "zum politischen Faktor geworden"[192] ist, impliziert zunächst den "Bruch mit dem Wohlvertrauten, den routinierten Weisen des Sehens, Hörens, Fühlens und Verstehens der Dinge, so daß der Organismus für die potentiellen Formen einer nicht-aggressiven, nicht-ausbeuterischen Welt empfänglich werden kann"[193]. Da und solange die Lebenswelt des Menschen durch eine kommerzialisierte, verschmutzte und militarisierte Natur beschnitten ist und menschliche Sinnlichkeit abgestumpft

und verdinglicht ist, muß "die repressive Vertrautheit mit der gegebenen Objektwelt zerstört"[194] werden im Sinne einer Entfremdung von der entfremdeten Gesellschaft.

In der Erziehung zu neuer Sensibilität wird man daher an noch so kultivierte Gefühle, Emotionen und Sensitivität nicht einfach anknüpfen können, da diese nach dem Urteil B. Brechts in der Regel "völlig verschlammt", nach H. Marcuse verdinglicht, erstarrt und auf die (Waren-)Erfordernisse des Kapitalismus zugeschnitten sind.[195] Neue Sensibilität ist vorab eine Distanzierungsleistung, ist Bruch der repressiven Vertrautheit mit sogenannten natürlichen Gefühlen. Erst wenn man die Wahrheit seiner Gefühle als "zugeschnittene" durchschaut, erst wenn sozio-kulturelle Phänomene ihre Plausibilität verloren haben, entsteht die Möglichkeit, der auf Distanz gebrachten Wirklichkeit mit Aufmerksamkeit, Bewußtsein und Gefühl erneut nahezukommen. Emanzipation, Sensibilität und Kritik sind Resultate einer Distanzierungsleistung und daraus erwachsender genauerer Aufmerksamkeit. Wer zu längst Vertrautem auf Distanz geht, verliert zwar eingewöhnte Unmittelbarkeit ("repressive Vertrautheit"), gewinnt aber die Chance zu neuer, differenzierter Befreundung. Emanzipatorische Sensibilität meint also (er-)lösende Verfremdung als Bedingung der Möglichkeit neuer Solidarisierung mit dem einst Entfremdeten.
Neue Sensibilität ist keinesfalls "Ergebnis der Tatsache, daß das Distanzierte einem gleichgültig geworden ist", die erweist sich vielmehr als ein "Akt von Empathie"[196].

Emanzipatorische Sensibilität als durchgehend kritische Grundhaltung entspringt also keineswegs einem pathologischen Nörglertum, sondern begründet

in der Ausbildung eines sensiblen "Möglichkeitssinns" (R. Musil) neue Kommunikation und rational geleitetes Engagement, bewährt sich mithin stets in handlungsrelevanten Emanzipationsleistungen. Die "neue Sensibilität" ist inzwischen zur "idée neuve" subkultureller, gesellschaftskritischer, theologischer und auch lernzielorientierter Reflexionen avanciert.

Im Rahmen einer "Theorie der Subkultur" sind "Sensibilität, Phantasie, Spaß ... zur Veränderung der Gesellschaft ebenso erforderlich wie Agitation, Verfremdung, konkrete Aktion"[197]. H. Cox imaginiert Elemente einer "Theologie der politischen Phantasie"[198], deren "gesellschaftsutopische Funktion" E. Schillebeeckx entfaltet. Die in dieser Arbeit diskutierten Phänomene könnten jene "obersten Lernziele" mit Inhalt füllen, die eine Gruppe der Klafki-Kommission zusammengestellt hat und unter denen ausdrücklich genannt sind: Politische Sensibilität; soziologische Phantasie; Fähigkeit zu divergentem Denken und Handeln mit schöpferischem Charakter (sog. Kreativität).[199]

Vielfältige Anstöße zum Erlernen emanzipatorischer Sensibilität bietet F.W. Mennes Aufsatz über "Sensibilität und Plan", in dem der Autor neue Sensibilität, Theorie der Subkultur und die Rationalität planvollen Vorgehens zu einem "Prospekt einer Gegenkultur in kleinen Gruppen" thematisch verbindet. Menne gilt die "Kultur neuer Sensibilität" nicht etwa "als schichtspezifische, sektoriell begrenzte und privatistisch halbierte Aufwertung spätbürgerlicher Empfindsamkeit, sondern als möglichst umfassende Aufmerksamkeit für möglichst viele Einzelgebiete des sozio-politischen Lebens"[200].

Als exemplarische Sektoren, in denen sich neue Sensibilität realistisch auslegt, nennt er u.a.: Die Erfahrung der Leiblichkeit im Sinne der Marcuseschen Idee einer "Erotisierung des Gesamtorganismus"; alternative Lebensstile Jugendlicher im Kontext einer solidarischen und lust-betonten Kultur; Formen außerparlamentarischer politischer Beteiligung im Sinne eines experimentellen "Sozialismus der zärtlichen Hände". Methodisch eingeübte Sensibilität läßt ebenso gegen die "Reduktion von 'Religion' und 'Christentum' in den bürokratisch organisierten Großkirchen" wie gegen romantischen Eskapismus und gegen die gesellschaftsindifferente Innerlichkeit der Rausch- und Drogenkultur protestieren.

Wo "lern-, kooperations- und reaktionswillige Gruppen ich-starker Individuen" sowohl die Fähigkeit zu trauern als auch Handlungsbereitschaft, "Enttäuschungsfestigkeit" (N. Luhmann) und "Stehvermögen in der vorläufigen Erfolgslosigkeit" zu erwerben suchen, da verifizieren sie emanzipatorische Sensibilität einmal mehr als einem "Ausdruck teilnehmender Humanität"[201].

4.3.2 Glück als politische Ästhetik

"Der Glückliche phantasiert nie,
nur der Unbefriedigte."

S. Freud

H. Marcuse bezeichnet die "Emanzipation aller Sinne und Eigenschaft" nicht nur als "neue Sensibilität", sondern auch als "Ästhetik der Befreiung".
Ästhetik betrifft also einmal die Sinne, ein neues sinnliches Gespür für humane Beziehungen zu Menschen, zur Natur und zur Umwelt. Diese rebellisch ästhetischen Bedürfnisse sind "Ansprüche des menschlichen Organismus, Geistes und Körpers auf eine Erfüllung, die nur im Kampf gegen die Institutionen erzielt werden kann, die durch ihr Funktionieren diese Ansprüche verneinen und verletzen" [202]. Deutlich ist, daß der Begriff der Ästhetik schon im Sinne einer radikalen Erneuerung der menschlichen Sinneserfahrung und Rezeptivität, im Sinne eines Wahrnehmungsvermögens für neue und bessere Wirklichkeit gesellschaftskritische und politische Momente impliziert.

Üblicherweise jedoch richtet sich der Ausdruck "Ästhetik" auf den aparten Sektor der Kunst, des Schönen, des schönen Scheins, der Musik und Literatur als einer sublimierten "höheren Kultur", die von der übrigen gesellschaftlichen Wirklichkeit abgehoben ist. Dieser "Trennung von Kunst und Wirklichkeit entspricht die Trennung von Freizeit und Arbeit, die Kluft zwischen der Selbstverwirklichung und der Selbsterhaltung des Menschen" [203]; in dieser Trennung verrät sich die traditionelle Kunst-Ästhetik als Ausdruck bürgerlicher Kultur, für die die Unterscheidung zwischen

einer (verachteten) materiellen Kultur und einer idealistisch gefeierten geistigen Kultur ideologisches Merkmal war.[204)]

Indessen scheint die Entfremdung der Kunst von den soziopolitischen Realitäten nicht notwendig Abdruck der Dichotomie bürgerlicher Gesellschaft, sondern in gewissem Sinn unaufhebbar zu sein. Der schöne Schein kann - statt romantisierend zu beruhigen und schlechte Wirklichkeit zu verschleiern - auf das utopisch noch Ausstehende verweisen und Menschen stimulieren, jenen Realitätsraum kämpferisch herbeizuziehen, der im Kunstwerk, in der Phantasie nur erst vor-scheint und durch das Künstliche gerade seine Unabgegoltenheit schmerzlich erfahren läßt. In dieser Perspektive ist Kunst gesellschaftsutopisch und kritisch, Negation der normativen Kraft des bloß Gegebenen, ein "Universum der Tradition des Protests" (H. Marcuse).

In den Werken der Kunst wird sei je Glück, eudaimonia, antizipiert; "sie ist uns dort als Schönheit unmittelbar sinnlich erlebbar und sie entspricht dem, was Schiller meint, wenn er die Schönheit als Freiheit in der Erscheinung definiert"[205)] . Im Zusammenhang solcher ästhetischen Transzendenz spricht P. Schneider von der "propagandistischen Funktion der Kunst": "Die propagandistische Kunst würde sich aus der geschriebenen Wunschgeschichte der Menschheit die utopischen Bilder heraussuchen, sie von den Verzerrungen der Form befreien ... und diesen Wünschen den jetzt endlich möglichen Weg zur Verwirklichung zeigen ... Ihre Ästhetik müßte die Strategie der Verwirklichung der Wünsche sein."[206)]

Die befreiende Botschaft der Kunst, ihre kritischen Irritations- wie auch ihre Versöhnungssymbole zeugen von ihrem subversiv-politischen Emanzipationspotential, von ihrer Affinität zu einer befreiten Gesellschaft. Aufgrund dieser transzendierenden Qualitäten begreift H. Marcuse die ästhetische Dimension "als eine Art Eichmaß für eine freie Gesellschaft" und die ästhetische Moral als das Gegenteil des Puritanismus. In einer vom ästhetischen Sensorium freier Menschen geformten Wirklichkeit kann Moral zunehmend schön, das Schöne eine Qualität des Moralischen und Politischen werden: Die "Schönheit als Symbol der Sittlichkeit" (Kant).

D. Kerbs sieht drei Möglichkeiten, Ästhetik für den Gebrauch der Gegenwart zu definieren:

Erstens als "Aufklärung über die gesellschaftliche Indienstnahme ästhetischer Wirkungen, z.B. als Analyse ästhetischer Rituale im Dienste der Politik, ästhetischer Erotik im Dienste der Werbung oder anderer ästhetischer Phänomene im Dienst von Konsumgüter-Industrien"[207]. Für den Aufbau einer solchen kritischen Ästhetik haben die Arbeiten W.F. Haugs über "Warenästhetik" bahnbrechend gewirkt.

Zweitens läßt sich Ästhetik verstehen als "kritische Theorie der jeweils aktuellen Kunstpraxis". Hier wird "neue Sensibilität" vor allem für nicht Vorgebildete und Lernende praktisch (bzw. didaktisch) als eine "pädagogische Veranstaltung zur Sensibilisierung des Betrachters".

Drittens schließlich faßt Kerbs Ästhetik unter Verweis auf die Pariser Mai-Revolte von 1968 "als Diskussionsebene für alle Fragen des Zusammenhangs von progressiver politischer Praxis und progressiver ästhetischer Praxis", von Kunst und Revolte.

Auf dem Hintergrund dieser Bestimmungen legt es sich nahe, christliche Glücksethik auch im hermeneutischen und kategorialen Rahmen politischer Ästhetik zu entfalten. Elemente des Konkret-Utopischen verbinden beide, sie leuchten als Überschuß in den "kunsthaften Allegorien" ebenso wie in den "religionshaften Symbolen"[208]. Kunstwerke können, wie Stendhal sagte, "Verheißungen des Glücks" sein; und nach W. Benjamin ist es "von jeher eine der wichtigsten Aufgaben der Kunst gewesen, eine Nachfrage zu erzeugen, für deren volle Befriedigung die Stunde noch nicht gekommen ist"[209].

Wenn politisch-ästhetische Erziehung zum Ziel hat, die Ordnung emanzipatorischer Sinnlichkeit und hedonistischer Sittlichkeit gegen die Ordnung repressiver Vernunft und rigider Moral aufzurichten, dann zeichnet sich hier nicht nur die Möglichkeit, sondern die Dringlichkeit eines interdisziplinären Theorie-Dialogs, auf der didaktischen Ebene die Chance fächerübergreifender Kooperation ab. Christliche Glücksethik, die ihre Kategorien aus einer kritischen politischen Ästhetik herleitete, träfe in ihren Formen und Inhalten auf ähnlich gerichtete Intentionen in Erziehungsbereichen wie politische Bildung, Sexualerziehung, visuelle Kommunikation[210], Deutsch, Geschichte und philosophische Ethik - sofern diese Erziehungsbereiche das Feuer curricularer Revision durchlaufen haben.

Zentraler Gegenstand politisch-ästhetischer Erziehung dürfte die Dimension des Spiels sein in seinen vielfältigen Erscheinungsformen wie Kreativität, Spontaneität, Imagination, Fest, Rausch, Sinnenfreude, Genußfähigkeit, Freiheit von Angst.

Spiel und Fest lassen stets etwas von der Utopie der Freiheit erleben, sind ästhetische Vorwegnahme und Einübung in die Freiheit. Menschen können humanes Glück erleben im Spiel erfüllter Gegenwart. "Die intellektuelle Freiheit und die erotisch-ästhetische Freiheit - das kritische Denken und das zweckfreie Spiel - bedingen und ermöglichen einander gegenseitig." [211]

In der Kooperation mit Vertretern der am Prozeß ästhetischer Erziehung beteiligten Fächer werden Theologen und Religionspädagogen christlicher Glücksethik zunehmend Profil gewinnen und so "gegen den Totalitätsanspruch der Ethik die Freude an der Ästhetik wieder zur Geltung bringen" [212]. Dies Zusammenwirken übt auf die Theologie sozusagen einen Zwang zur Inkarnation, zur Fleischwerdung der hedonistischen und utopischen Religiosität des Christentums aus, zur Konkretisierung der eschatologischen Imagination eines erlösten, heilen, geglückten Lebens auf einer "neuen Erde, auf der Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr 3,13).

Ohne hier inhaltliche Konkretion und einzelne Lernziele vorwegnehmen zu wollen, wird man sagen können, daß eine ästhetische Ethik sinnliche Anschaulichkeit gewönne in der Fähigkeit zu feiern, in angstfreier Aufhebung von sonst Tabuiertem, in der Lockerung überflüssiger, durchschauter Triebverzichte, in der Fähigkeit zu einfühlender Zärtlichkeit, Sympathie und befreitem Lachen, in kultivierter Affektivität (A. Mitscherlich: "Affektbildung").

Solche Ästhetisierung und Sensibilisierung werden leicht als privatisierende Selbstfeier elitärer

Gruppen mißdeutet, sie zielen im Kern jedoch auf eine sprengende politische Praxis, insofern angesichts gesellschaftlicher Phänomene wie Unbehagen, Langeweile, Schweigen, Überdruß, Stress, Isolierung, Angst und konformer Passivität alternative Umgangsformen und Beziehungen zwischen Menschen konkret "versinnlicht" werden. Glückserfahrung, die zunächst einmal in kleinen Gruppen, in einer "intimate face-to-face association" verwirklicht werden, haben nicht nur ansteckenden Charakter, sondern machen zugleich (kritisch) die gesellschaftlichen, mitmenschlichen Beziehungslosigkeiten, die Trennung der Lebenszeit in Arbeitszeit und Zeit zur Reproduktion der Arbeitszeit (mit den damit verbundenen falschen, nämlich arbeitsorientierten Wertsetzungen) sinnlich erfahrbar; deswegen wirken ja die Aktionen der hedonistischen Linken so überaus irritierend und politisch verunsichernd. "Versinnlichung als Instrument politischer Praxis meint, gegenüber einer nur abstrakt-verbal vermittelten Aufklärung oder Agitation, diese direkt in den Zusammenhang des scheinbar unpolitischen Alltags zu stellen, um ihn zu politisieren." (W. Essbach u.a. bei D. Kerbs, 97).

Christliche Glücksethik und die sie begleitende emanzipatorische Sensibilität inspirieren dazu, die verinnerlichten Repressions-Mechanismen der traditionellen "Opferkultur" schon im Individuum lahmzulegen und die Lebensqualitäten einer neuen "Spielkultur" (v. Krockow) methodisch einzuüben. Spielende lassen etwas von christlich gemeinter Erlösungs- und Auferstehungswirklichkeit aufleuchten.
"Auferstehung scheint mehr zu tun zu haben mit Sinnlichkeit als mit Prinzipien, mehr mit Umarmung als mit Begriff und Urteil und nicht wenig mit

Licht, Schönheit, Wohlgeruch und Frauen, deren Liebe den Tod besiegt, so bei Johanna wie bei Jesus (vgl. Mk 16,1-8). In der Sinnlichkeit ihres Ausdrucks wird das mit Auferstehung utopisch Gedachte und Gewünschte zur Tatsächlichkeit des Umgangs mit dem Fernen."[213)]

Die lebenssteigernden Stimulationen der hier intendierten Ethik hat kein anderer als der "physiologische Romantiker" (A. Schmidt) F. Nietzsche in seiner Ästhetik umrissen.
"Die Kunst und nichts als die Kunst! Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans des Lebens."

Der ästhetische Zustand erinnert "an Zustände des animalischen vigor". Insofern ist Kunst "einmal ein Überschuß und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche; andererseits eine Anreizung der animalischen Funktionen durch Bilder und Wünsche des gesteigerten Lebens - eine Erhöhung des Lebensgefühls ...".

"Wir dürfen die Sinne lieben" und "ein harmloseres Verhalten zu den Sinnen, eine freudigere, wohlwollendere, goethischere Stellung zur Sinnlichkeit" haben.
Insofern "steht das Schöne innerhalb der allgemeinen Kategorie der biologischen Werte des Nützlichen, Wohltätigen, Lebens-steigernden".
Als "organische Funktion" findet Nietzsche die Kunst "eingelegt in den engelhaftesten Instinkt 'Liebe'"; der liebende Mensch wiederum wird "Verschwender", er "glaubt wieder an Gott" und es wachsen diesem "Idioten des Glücks Flügel und neue Fähigkeiten ...".
Von diesen Bestimmungen aus gelangt Nietzsche schließlich zur utopischen Möglichkeit einer Welt, die "ein sich selbstgebärendes Kunstwerk" ist.[214)]

Dennoch wird politisch-ästhetische Erziehung ihre Wirkung und Ausstrahlungskraft nicht überschätzen dürfen. Sie wird "keine Breschen in die Mauer der Unmenschlichkeit schlagen", immerhin aber zu Daseins- und Bewußtseinserweiterung führen und politisches Denken stimulieren. Denn "bewußte Sensibilität ist potenzierte Sensibilität. Wer nicht fühlen will, will auch nicht denken und umgekehrt".

Wenn W. Gottschalch an derselben Stelle (Kerbs, 21) "die Hedoniker ins Lager der Aufklärung und auf seiten der Unterdrückten" rückt, weil die neue Sensibilität "nicht nur für Lust, sondern auch für Leid empfänglich" mache, dann hält er darin Feuerbachsche und Schopenhauersche philosophische Tradition fest, worin das Moment relativer Negativität des Materiellen, Natürlichen, Sinnlichen gegen die monistische Naturidolatrie des älteren Aufklärungs-Materialismus nie vergessen worden war (vgl. A. Schmidt, 216 ff.).

Nur wer Leid kennt, streckt sich aus auf Glück.

4.3.3 Glück im Rahmen mutterrechtlicher Moral

Die Vorstellung christlicher Glücksethik als einer Kultur humaner Sinnlichkeit läßt sich nach der Seite ihres Moralsystems hin als matrizentrisch strukturiert charakterisieren. Der rationale Gedanke, daß die materiellen, technischen und geistigen Ressourcen unserer Gesellschaft bei einer besseren Verteilung der Güter und Lebenschancen weitgehende Sicherstellung der Lebensmittel und Grundbedürfnisse bei weniger Arbeit garantieren würden; der Gedanke ferner, daß jedes Menschenrecht auf Glück sich einer Erfüllung näherrücken ließe durch brüderliche Beziehung zwischen den Menschen, durch die Chance neuer Befreundung mit der einst distanzierten Natur, durch Geltenlassen einer "libidinösen Vernünftigkeit": Sie alle appellieren an jene matrizentrischen Kräfte des Ur-Vertrauens, der uneingeschränkten Liebe, der Lebenssteigerung, der Glücks- und Genußfähigkeit, der Brüderlichkeit und des Friedens.

Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie hatte in Anlehnung an die berühmte Untersuchung von J.J. Bachofen ("Das Mutterrecht", 1861) E. Fromm schon 1934 aspektreich dargelegt. Er hatte dabei die mutterrechtlich organisierte Gesellschaft als "naturalistische(n) Materialismus" im Sinne eines "sozialen Hedonismus" charakterisiert und auf den Zusammenhang zwischen matriarchalischer Struktur und sexueller sowie politischer Emanzipation aufmerksam gemacht. [215] Während der patrizentrische Moraltyp in der bürgerlich-protestantischen, kapitalistischen Gesellschaft dominiert, erblickt E. Fromm im matrizentrischen Komplex die entscheidende psychische Produktivkraft des Sozialismus sowie der Völker des euro-

päischen Südens und findet Spuren matrizentrischer Moralität auch im Katholizismus besonders des Mittelalters.

Eine Neueinschätzung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart legt sich für E. Fromm aus folgenden Gründen nahe:

Das patriarchalisch-autoritäre System hat angesichts der ihm gestellten Aufgaben versagt; die technologische Überflußgesellschaft hat vielfältige Demokratisierungsprozesse freigegeben; die Emanzipation der Frau hat Fortschritte gemacht; der Trend der Rebellion von Kindern und Jugendlichen gegen patriarchalische Autoritäten setzt sich fort; die Technik gewinnt Züge und Eigenschaften der versorgenden "großen Mutter"; neben anderen matriarchalischen Neigungen der radikalen Jugend (Gruppensex/Unisex) scheint die "Gruppe" die Funktion einer Mutter zu übernehmen.[216)]

In psychoanalytischem Rahmen hatte H. Marcuse in der menschlichen Triebstruktur "Spuren einer mütterlichen libidinösen Moral"[217)] entdeckt, in "Konterrevolution und Revolte" aktualisiert er diese Idee im Zusammenhang von emanzipatorischer Sinnlichkeit, Women's Liberation Movement und der repressiven Entsublimierung bürgerlicher Moral im Rahmen einer "Ethik der Geschäftswelt"[218)].

Wenn repressive Vernunft und zerstörerische Produktivität als Prinzipien einer männlich geprägten Gesellschaft fungieren, wären umgekehrt libidinöse Vernünftigkeit und Rezeptivität (Sinnlichkeit/Imagination usw.) die "bestimmte Negation" dieser Prinzipien - sie würden eine "weibliche Gesellschaft" heraufführen (die sich von der ebenfalls repressiven Form des "Matriarchats" grundlegend unterscheidet). Für Marcuse erweist

sich die Moralität einer weiblichen Gesellschaft in dem "Sieg des Eros über die Aggression bei Männern und Frauen", d.h. in einer "'Verweiblichung' des Männlichen", insofern die "Entmenschlichung der Männer" unter dem Diktat der brutalisierenden kapitalistischen Leistungsethik am weitesten fortgeschritten ist. Die Frage, ob die als weiblich geltenden Qualitäten der Zärtlichkeit, Rezeptivität und Sinnlichkeit heute als Züge unentfremdeter Menschlichkeit sollen gelten können - oder ob diese Eigenschaften noch immer Stilisierungen einer Männergesellschaft sind, deren profitorientierte Sexualindustrie die Frau zur begehrten Ware mit hohem Tauschwert degradiert hat (wie ja die sog. "Sexwelle" nichts anderes als einen Vorgang "repressiver Ent-Sublimierung" darstellt, durch die traditionelle, kirchlich-ethische Abwertung des Natürlich-Körperlich-Weiblichen höchst erwünscht legitimiert und abgestützt), führt Marcuse auf die Spur des progressiven Aspekts der Affirmation, der Dialektik von Negativem und Positivem: "die patriarchalische Gesellschaft hat ein Bild der Frau, eine weibliche Gegenkraft geschaffen, die noch zu einem der Totengräber der patriarchalischen Gesellschaft werden kann. Auch in diesem Sinn bewahrt die Frau das Versprechen der Befreiung."[219)]

In der Tat deutet sich hier eine Synthese an. Vorrangige Aufgabe im Sinne eines kritischen Korrektivs ist zunächst die Stärkung und Unterstützung jener antiautoritären und emanzipatorischen Kräfte, die eindeutig einer Moralität des matrizentrischen Typs zustreben. Häretisch vereinseitigt, verkäme solch matriarchalische Moral in Regression. Die progressive Lösung liegt ohne Zweifel in der Verschmelzung bewährter patrizentrischer Moralstrukturen mit den neu aufstrebenden matrizentrischen Tendenzen, in der Synthese von Ordnung und

Freiheit, Rationalität und Vernunft, Kompetenz und Brüderlichkeit - mit einem Wort: in einer fratrizentrischen Moral libidinöser Vernunft. Solch vernünftige Sinnlichkeit hat nicht keine, sondern noch weithin unerkundete "Gesetze".

Sich an diesem Prozeß kritisch-assimilatorisch zu beteiligen, erschlösse kirchlicher Ethik, der Moraltheologie und Religionspädagogik ein noch kaum zu übersehendes Aufgabenfeld. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit hebe ich nur diese vier Bereiche hervor:

(1) Theologie und Kirche müssen endlich ein positives Verhältnis zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte finden, die unter den Leitideen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und des "pursuit of happiness" auf eine eindeutig fratrizentrische Moral und einen "sozialen Hedonismus" hinausläuft.

(2) Im Zuge dieser kritischen Assimilation neuzeitlicher Freiheitsgeschichte müssen die matrizentrischen Züge des authentischen Christentums selbst wiederentdeckt und unter den Bedingungen der Gegenwart entfaltet werden; die vorliegende Arbeit versteht sich als ein Versuch in der Richtung der Aufdeckung dieser hedonistischen, heilsmateriellen, eschatologisch-utopischen Komponenten als matrizentrischer Tönungen des Christentums.

(3) Diese Bemühungen müßten rasch auf den Feldern der praktischen Moral konkretisiert werden. Was wissen Theologie und Kirche heute offiziell zu Fragen der Sexualität, der Emanzipation von Frauen, Kindern und Männern, zum Aufgang einer vaterlosen Gesellschaft, zu gesellschaftlichen

und politischen Freiheitsbewegungen zu sagen - ganz zu schweigen von den Anregungen zu einer "Theologie der erotischen Kultur" oder einer "Theologie der Zärtlichkeiten Maria Magdalenas"? Wollen Theologie und Kirche dem verständlichen Vorwurf prinzipieller Theorielosigkeit[220] und des permanenten Produzierens von theologischem Sperrgut wirklich entgehen, dann können sie nicht umhin, das den Menschen angebotene Heil zu "versinnlichen".

(4) Auf dem Wege zur Ausbildung einer matrizentrischen christlichen Moral dürfte das traditionelle Gottesbild die größten Schwierigkeiten bieten. Wie andere zentrale theologische Vorstellungen ist auch das Gottesbild sozusagen "eingemauert" worden in platonisch-idealistische Dualismen als Reflexe ausgesprochen patriarchalisch strukturierter Gesellschaftsformationen. Entgegen biblischen Gottesbildern trägt der christliche Gott streng klösterlich-männliche Züge und wird von weiblich-erotischen Färbungen ängstlich und puristisch freigehalten. Von daher der Vorwurf C.G. Jungs an den Protestantismus, dieser belaste sich mit dem Odium einer bloßen Männerreligion, die keine metaphysische Repräsentation der Frau kenne und seelisch eher schädigend wirke.[221]

Der Hinweis E. Fromms[222] auf die bedeutende Rolle, die matrizentrische Elemente im Katholizismus spielen (gnadenreiche Heilige Jungfrau, "Mutter" Kirche), darf nicht über den praktizierten Patriarchalismus in der katholischen Kirche hinwegtäuschen, angesichts dessen die Rede von der "Mutter" Kirche als

verschleiernde Rhetorik nicht ohne Alibifunktion erscheint. Die Frau als kirchliches Neger-Problem, die männliche Priesterhierarchie, das verräterische Vorherrschen von Ritualen in der Kirche [223], das Verbot rationaler oder gar brüderlicher Konfliktregelung - alles dies und vieles mehr weist den verbürgerlichten Katholizismus als rigide patrizentrisch aus.

Der eiserne Zirkel von Patriarchalismus, dualistischem Denksystem und Hierarchie zwingt in formaler Hinsicht zu der Konsequenz, Gott nur in Begriffen "vertikalen" Charakters fassen zu können bzw. zu dürfen - und dementsprechend nicht-dualistische Konzeptionen als niederlegende, horizontalistische, rein bzw. "bloß" humanistische Theologie zu diffamieren. Weit entfernt, das Schibboleth christlichen Theologisierens zu sein, hat sich die vielbeschworene "Vertikale" als typische Denkfigur unverbesserlicher Platonisten unter den Theologen erwiesen, und die nachgerade magisch wirkende Fixierung an derlei geometrische Kniffs schlägt vor allem in der Religionspädagogik als jenem Ort durch, wo Heil sich nicht als das eigentlich "ganz Andere", sondern als konkrete Lebensperspektive in Richtung auf mehr Humanität, Erfüllung, Glück und Lebenssteigerung sagen, erfahrbar machen und insofern versinnlichen lassen muß.

Die theologische Aufgabe, Heil als Glück im Horizont matrizentrischer Moralität anschaulich zu machen, steckt noch in den allerersten Anfängen.

4.3.4 Christliche Glücksethik als Theorie "verallgemeinerungsfähiger Interessen" und humaner Bedürfnisse: Die Figur "transitorischer Ethik"

> "Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist."
>
> K. Marx (^{2}1971, 498)

Überblickt man die bisherige Deskription christlicher Glücksethik nach ihren formalen wie materialen Aspekten hin, dann läßt sie sich unschwer als Versuch erkennen, die in verschiedenen Theoremen systematisierten soteriologischen, eudämonistischen und emanzipatorischen Tendenzen sozusagen in einer summativen Synopse zusammenzufassen. Wer am Entwurf einer christlichen Glücksethik mitarbeiten will, hat also zunächst einmal integrierende Nachholarbeit in interdisziplinärer Offenheit zu leisten.

Eine andere Seite der hier intendierten Ethik kommt in den Blick, wenn man danach fragt, von wem eigentlich und in welcher Weise bestimmt werden kann, was als human, menschenfreundlich, glücklichmachend, befreiend usw. gelten soll.

Zur Frage steht damit das schwerwiegende Problem der Findung ethischer Imperative, der Aufstellung von moralischen Normen, der Kompetenz zur Definition von Werten.

A. Gehlen hat einmal den für seine Ethik charakteristischen Satz geschrieben, "der jedermann zugängliche Weg zur Würde sei, sich von den Institutionen konsumieren zu lassen, mit einem Wort: Dienst und Pflicht". Und er fügt, von seinem Stand-

punkt aus resignierend, hinzu: "Er begegnete, vor Studenten geäußert, der blanken Verständnislosigkeit." [224]

In nuce enthält diese Passage das ethische Grundproblem der Gegenwart. Während Gehlen, glänzender, wenn auch einsam gebliebener Musaget institutionsgläubiger Rechtsintellektueller in der BRD, im "Gestus der Selbstversteinerung" das glatte Gebiß der Ordnung zeigt und den Heißhunger der Institutionen auf das Konsumieren von Menschen, stehen die "Studenten" für jene an Aufklärung und Sozialeudämonismus interessierten Ethiker, die den Glauben an eine Universal-Moral, an eine Institutionenethik und den daraus für die Adressaten (!) stets noch resultierenden ethischen Masochismus längst durchschaut und zugunsten der These A. und M. Mitscherlichs aufgegeben haben, wonach "moralisch" sein heiße: "mitmenschenfreundlich" sein.[225]
Damit ist die Richtung bezeichnet, nicht jedoch der Lösungsweg angegeben. Die Konkurrenz von Modellen ethischer Normenfindung ist auf den ersten Blick verwirrend.

T. Rendtorff etwa unterscheidet rein schematisch zwischen einer traditionsgeleiteten, einer emanzipativen und einer revolutionären ethischen Konfession in der Geschichte neuzeitlicher Ethik.[226]
Es stimmt nachdenklich, daß die herkömmliche kirchliche Ethik als traditionsgeleitete, gehorsamsorientierte Ordnungsethik sich eher mit den Intentionen des machtorientierten, gegenaufklärerischen und glücksverneinenden Institutionalismus A. Gehlens vereinbaren läßt als mit einer Moral, "die Freiheit und Normativität so miteinander versöhnt, daß die dem Menschen geschichtlich zuge-

wachsene sittliche Autonomie eine Reife empfängt, die, jeglicher Depravation entzogen, keine Repression mehr bedarf"[227] - mit einer nichtrepressiven und dennoch triebvernünftigen Moralität also.

Eigentümlicherweise hält A. Gehlen durchaus an der Einsicht fest, daß es einen Pluralismus von Moralen gibt - nicht allein aufgrund schichtspezifischer und politischer Interessenlagen, sondern infolge einer Pluralität letztgültiger moralischer Instanzen im Menschen selbst.

Hobbesianismus als anthropologische Folie

Gehlens Apologie der Macht und das ihr korrespondierende gegenaufklärerische Institutionsethos wird erst auf dem Hintergrund seines anthropologischen Hobbesianismus ganz verständlich. Gehlen sieht den Menschen als im Grunde bösartig und aggressiv, Herrschaft als "Untier" und die Gesellschaft als den "gewärmten großen Kulturstall, in dem die Raubtiere einander umkreisen, ethische Formeln flüsternd". 228)

A. Gehlens pluralistische Ethik erscheint als die gegenwärtig konsequenteste, geschlossenste, allerdings auch zynischste Bestreitung eines christlich-emanzipatorischen Eudämonismus. Angesichts der Gefahr, daß "ein im Dreieck Carl Schmitt, Konrad Lorenz, Arnold Gehlen entwickelter Institutionalismus ... leicht das Maß an Breitenglaubwürdigkeit erhalten (könnte), das kollektiven Vorurteilen genügt, um virulente Aggressivität zu entbinden und gegen innere Feinde, mangels äußerer, zu richten" 229) wird man dem Urteil von J. Habermas zustimmen müssen, daß Gehlen mit seiner Ethik "Sperrgut produziert" habe.

Wenn die Anti-Anthropologie Gehlens wie wohl jede rigide Universal-Moral nur mit Macht durchsetzbar ist; wenn J. Monod die Begründung einer objektiven

Moral für wissenschaftlich unmöglich hält und daher die "Wahl" einer Ethik nahelegt[230]; wenn schließlich angesichts der empirisch feststellbaren und gelebten Normenvielfalt auch gar nicht recht einsehbar ist, warum Menschen verschiedener Gesellschaften, Klassen, Schichten sich unbedingt denselben moralischen Prinzipien unterwerfen sollen, sofern (!) die verschiedenen Normensysteme nur die gleichen Funktionen der Kommunikation, Stabilisation und Regulation erfüllen - dann erweist sich ein Vorschlag von W. Lepenies als wegweisend, die Theologie solle "weniger auf die Herausarbeitung einer einheitlichen Ethik ihr Augenmerk ... richten, als Kriterien für die Kompatibilität unterschiedlicher Moralsysteme ... erarbeiten"[231].

In diesem Vorschlag, an die Stelle von theologisch abgeschirmten Letztbegründungen (die sich im Laufe der Geschichte, etwa des Naturrechts, doch stets gewandelt haben) das Merkmal gegenseitiger Verträglichkeit, die Kriterien der Ermöglichung von Kommunikation, Respekt und schonender Menschenfreundlichkeit zu setzen, zeigt sich eine unübersehbare Nähe zu Überlegungen von J. Habermas.

Für Habermas ist die "einzige Wurzel der Ethik überhaupt" das "Ethos der Gegenseitigkeit". Da eine "absolute Rechtfertigung von Handlungsnormen unmöglich" geworden ist, wird die "ideale Sprechsituation", die "Struktur möglicher Rede" bzw. die "Form der Intersubjektivität möglicher Verständigung als einziges Prinzip der Sittlichkeit" erkennbar.[232]

In seinen "Vorbereitenden Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" erläutert Habermas seinen Vorschlag dahingehend, daß der

"Vorgriff auf die ideale Sprechsituation ... für jede mögliche Kommunikation die Bedeutung eines konstitutiven Scheins (habe), der zugleich Vorschein einer Lebensform" sei, insofern darin "herrschaftsfreie Diskussion" und der "eigentümlich zwanglose Zwang des besseren Argumentes" möglich wird, "der die methodische Überprüfung von Behauptungen sachverständig zum Zuge kommen läßt und der die Entscheidung praktischer Fragen rational motivieren kann" [233].

Schon jetzt dürfte sich abzeichnen, daß der Verzicht auf rigide Traditions- und Institutionsleitung die Ethik keineswegs einem chaotischen Relativismus ausliefert, sondern ihr angesichts humanerer Möglichkeiten eher eine humanere Basis gibt. Entgegen tief verwurzeltem theologischem Vorurteil sind die konkreten Bedürfnisse der Menschen, ihre praktisch-materiellen Interessen durchaus nicht ethisch sekundär oder höchstens das Material zum Einprägen abstrakt-ethischer Prinzipien. Praktische Fragen sind vielmehr "wahrheitsfähig", wie wiederum J. Habermas formuliert, sie machen indessen die Einführung eines minder rigorosen, nicht auf höherer, heteronomer Macht aufruhenden Moralprinzips nötig, "das jeden Teilnehmer an einem praktischen Diskurs dazu verpflichtet, seine subjektiven Begehrungen in verallgemeinerungsfähige zu transformieren" [234].

Der aus weitgehend herrschaftsfreier Diskussion hervorgehende Konsensus über humane Bedürfnisse und Interessen kann als Kriterium dafür gelten, rechtfertigungsfähige Normen von solchen zu trennen, die überflüssige Abhängigkeiten stabilisieren. "Soweit Normen verallgemeinerungsfähige Interessen ausdrücken, beruhen sie auf einem vernünftigen

Konsensus (oder sie würden einen solchen Konsens finden, wenn ein praktischer Diskurs stattfinden könnte). Soweit Normen nicht verallgemeinerungsfähige Interessen regeln, beruhen sie auf Gewalt; wir sprechen dann von normativer Macht."[235)]

Nach diesen Andeutungen dürfte die Bedeutung der Konsensus-Theorie für die in dieser Arbeit angezielte Glücksethik in die Augen springen. Auf Anhieb können folgende Konvergenzen geltend gemacht werden:

Das auf Herrschaftsfreiheit beruhende Konsensus-Theorem kommt eher einer Theologie entgegen, die sich ihrer narrativen Grundstruktur und der damit verknüpften sprechsituativen Komponente neu zu vergewissern beginnt, als einer theologischen Ethik, die ihre indiskutable Absolutheit auf die normative Macht einer Institution öffentlichen Rechts abstützt (abstützen muß?); von daher die hohe Irritierbarkeit von kirchenkonformen Theologen angesichts von artikulierten menschlichen Interessen und Bedürfnissen. Gemessen an den Plausibilitäten bürgerlicher Ethik äußert sich wirkliche "Freiheit eines Christenmenschen" nicht nur in einer relativen Narren-Freiheit, sondern in der narrativen Freiheit, Bedürfnisse und Interessen in freier Diskussion und durch Einführungen von Erinnerungen an Freiheit als humane zu erweisen; eine derart an die Grundnormen vernünftiger Rede sich bindende Ethik kann darauf verzichten, im Rückgriff auf mythische Mächte oder die normative Macht der diese Mächte verwaltenden Institution die wirklichen Nöte und Bedürfnisse von Menschen lediglich "durch die narrative Erzeugung eines Scheins von Ordnung"[236)] zu kompensieren.

In dem Vorschlag, als Normen nur verallgemeinerungsfähige Interessen und Bedürfnisse gelten zu lassen, kehrt, formal gewendet, das ursprüngliche Motiv des Eudämonismus als des Glücks "der größtmöglichen Zahl" von Menschen wieder. Glücksethiker sollten auf der Suche nach Bedingungen und Konkretionen humanen Glücks heute ihre Mentalität auch in der Art und Weise ihres Suchens ausdrücken, sollten emanzipatorische Sensibilität auch in der Form ihrer Ethik ausdrücken. Das bedeutet zweierlei:

Angesichts der Gesamtkonzeption der herrschenden Moral, "bestehenden Gewaltprinzipien den Anschein der Rechtmäßigkeit zu verleihen"[237], legt sich das emanzipatorische Moment christlicher Glücksethik formal im Sinne einer partiellen Distanz dieser Ethik zu den geltenden Wertehimmeln aus: Emanzipatorische Ethik kann nicht der Reflex sogenannter ewiger Wahrheiten einer traditionsgeleiteten Gesellschaft sein, sondern entwirft sich als "dynamische" Veränderungsethik, als "provisorische Moral"[238], als "transitorische Ethik"[239].

Die methodische Verankerung permanenter Revision läßt transitorische Ethik geeignet erscheinen, Tendenzen zur Selbstversteinerung entgegenzuwirken und das ethische System immer wieder zugunsten des "Heils" der Menschen zu transzendieren ("eschatologischer Vorbehalt").

Nur so läßt sich die wohlbekannte Grausamkeit der reinen Tugend vermeiden, die im Namen erdachten "Glücks" leicht die Widerstände, die der Realisierung der reinen Idee entgegenstehen, "mit der Guillotine abschleifen"[240] heißt -

Menschen zu ihrem Glücke zwingen. Verallgemeinerungsfähiges Glück durchbricht die Tradition, in der das Glück der einen noch stets auf Kosten des Glücks der andern etabliert worden ist.

Emanzipatorische Sensibilität, die material und formal auf Emanzipation und neue Kommunikation zielt, erweist sich als angemessener Auslegungsrahmen für Jesu Ruf in die (Nächsten-)Liebe und in die Freiheit. Vielen Christen ist das elementare Bedürfnis nach Konsensus und Kommunikation weitgehend verlorengegangen: Historische Beschädigungen des Christentums wie die Herausbildung kirchentrennender Konfessionen, die Verbürgerlichung des Christentums im Kontext einer aggressiven Konkurrenzgesellschaft, das häufig ideologisch mißbrauchte Theologumenon vom "Heiligen Rest", die den Bedürfnissen der kirchlichen "Massenbasis" nicht selten diametral entgegengesetzten Interessen der zölibatär verfaßten Amtskirche, aber auch die psychologisch nur zu begreifliche Angst, ich-schwach gehaltener Gläubiger vor vermeintlichem Identitätsverlust - sie haben die Meinung zur Gewohnheit werden lassen, als könne man das Eigene, den authentisch christlichen Glauben, nur noch im mühsamen Sich-Abstemmen von anderen bewahren.

Das ängstliche Erpichtsein auf das "Proprium" des Christlichen, die aggressive Konkurrenz zwischen den Konfessionen und die nur dosiert verabreichte Ökumene im Sinne "repressiver Toleranz" u.a.m. werden kaum noch als perverse Abirrung des von Jesus intendierten offenen, nächstenliebenden, grenzenlos kommunikativen christlichen Humanismus empfunden. In der Gestalt der

Ordnungsethik war christliche Ethik daher vorwiegend Trennungsethik, insofern sie politisch und gesellschaftlich gezogene Trennungslinien nicht aufzuheben trachtete, sondern theologisch sublim verfestigte.

Christliche Glücksethik richtet sich in Theorie und Praxis darauf, überflüssige Trennungen abzubauen und das Humane als das gemeinsame "Ganze" im Blick zu behalten.

F.W. Menne hat diese Tendenz eines "Ethos der Gegenseitigkeit" treffend so formuliert: "Gegenüber allen regionalen bzw. sektoriellen Wertsystemen, in denen sich mehr oder weniger verhüllt Interessen formulieren, könnte es zur generellen Aufgabe werden, 'das Ganze' ethisch als Perspektive zu erhalten; man könnte auch sagen ...: das Interesse am Menschen (= an allen Menschen) ... gegen Widerstände wachzuhalten."[241)]

Wir können abschließend mindestens folgende Konsequenzen festhalten:

Theologie und Religionspädagogik sollten ihr Interesse auf den Entwurf einer Ethik richten, die normative Kompetenz nicht aufgrund ghettoisierter Orthodoxie, sondern in kommunikativer Abklärung verallgemeinerungsfähiger Bedürfnisse und Interessen gewinnt. "Im idealtypischen Entwurf wäre diese Ethik aufgegeben einem möglichst umfassenden Gespräch möglichst vieler Gruppen der Gesellschaft, in welchem Gespräch jeweils Konsensus über die Bedingungen und Konkretisierungen von Humanität gesucht würde."[242)]

Insofern Religionspädagogik sich auf Religionsunterricht bezieht, der gegenwärtig als an den Problemen und Konflikten der Lernenden orientierter, auf Emanzipation angelegter Unterricht sich definiert, richtet sich Religionspädagogik in Theorie und Praxis auf ein didaktisches Feld, für das der exemplarische Vorgriff auf ideale Sprechsituationen zum Erreichen eines vernünftigen Konsensus über die conditio sine qua non humanen Zusammenlebens geradezu identisch ist mit dem Globalziel des Religionsunterrichts.

Aufgrund dieser Voraussetzungen stehen der Religionspädagogik überraschende Aufgaben bevor. Eine der faszinierendsten und notwendigsten zugleich wäre ihre Beteiligung an einer interdisziplinär zu gewinnenden Theorie humaner Bedürfnisse. Längst ist das politische Potential steigender Erwartungen bekannt. Unsere kapitalistisch organisierte Gesellschaft kann die Bedürfnisse, die sie erzeugt, auf Dauer nicht befriedigen; sie fördert, trotz "Technokratie der Sinnlichkeit" und einer die Bedürfnisse lenkenden Warenästhetik, letztlich transzendierende Bedürfnisse.[243] Glücksethik fände ein vornehmliches Ziel darin, Menschen zu der kommunikativen Kompetenz anzuleiten, über humane Bedürfnisqualitäten zu befinden, ihre gegenwärtigen Verzerrungen freizulegen und die in einer Konsumgesellschaft dosierte Befriedigung der verzerrten Bedürfnisse als "repressive Entsublimierung" und Desorientierung zu kritisieren (vgl. das Plakat "Humanipulation").[244]

Jenseits aller materialen Lernfelder jedoch würde solche Glücksethik Menschen sensibel machen für das Bedürfnis nach solidarischem Zusammenleben außerhalb der vielfältigen Konkurrenzen und Gruppenegoismen. Sie könnte "die Sehnsucht nach dem Glück einer kommunikativen Erfahrung" entdecken

HUMANIPULATION:

Bereich humaner Bedürfnisse	Humane Bedürfnis-Qualität **A**	Verzerrung der Bedürfnisqualität **B**	Befriedigung der verzerrten Bedürfnisse = Desorientierung **C**
1. Interpersonalität Sozialität (Gesellschaft Gemeinschaft Sexualität Familie Festivity)	komplexfrei herrschaftsfrei reich variabel zärtlich	Tabuierung Repression Fixierungen an Herr-Knecht-Beziehung: Arbeit, Familie, Schule Tenzenz zum Individualismus	Sexualisierung von Freizeit (und Arbeit) Brutalisierung (Unterhaltung!) Sexualität und Brutalität als Ware
2. Tätigkeit (Arbeit und Freizeit)	sinnvoll und erfüllend selbständig und selbstbestimmt variabel	Zwangsarbeit (Arbeit dient nur der Befriedigung anderer Bedürfnisse und der Bedürfnisse *anderer*)	zwanghafte Freizeit Konsum-, Reproduktions- und Expansionszwang Normierung durch Idole, Stars, Moden

SCHALOM:

Humanität Chancengleichheit Gesundheit Kreativität

PROFIT:

Manipulation Klassenstruktur Konsumdruck Reproduktion

3. Ernährung	vielseitig biologisch „sauber" phantasievoll zubereitet	beliebige Verfügbarkeit immer größere Haltbarkeit schnelle und „einfache" Zubereitung	normierte Fertignahrung gleichartige Sortimente verschiedener Konkurrenzfirmen chemisch vergiftete Nahrung
4. Lebens-Raum (Wohnung Verkehr „Umwelt")	kreativ veränderbar sozial offen freundlich großzügiger, billiger und bequemer öffentlicher Verkehr	Zweckfixierung Minimalisierung Privatisierung Mythisierung („Heimat", „Privateigentum", „Fortschritt")	statusorientierte Ausstattungen Propaganda für die private „heile Welt" (Quadrophonie, „neues" Auto, eigener Swimming-pool)
5. Schutz, Sicherheit	Friede = gerechte, aggressionsarme Sozialstruktur optimales öffentliches Gesundheitswesen	Friede = „Sozialpartnerschaft", Abschreckungsstruktur strukturelle Gewalt klassenspezifisches Gesundheitswesen	Werkschutz, Militär und Polizei als Ordnungsinstanzen profitorientiertes Versicherungswesen Zivilschutz-Ideologie („Zivilverteidigung"),
6. Bildung (Erziehung Ausbildung Kultur Religion)	allgemeine und selbstverständliche Nutzung der Chancengleichheit emanzipativ autoritätskritisch dialogisch	klassenspezifischer Charakter Anpassung, Kritikunfähigkeit als Ziel Vertrostung und „Kompensation"	Verinnerlichung des Konkurrenzprinzips „Erfolg" als soziales Bewertungskriterium Kultur als Ware

Beilage zu: Internationale Dialog Zeitschrift 2/73, S. 105 – Grafik Michael Kasser, Freiburg i. Br.

und verallgemeinern, die "den Imperativen der Zweckrationalität enthoben ist und der Phantasie ebenso Spielraum läßt wie der Spontaneität des Verhaltens"[245].

Beschluß: Hedonistisch-utopische Religiosität als Lebenssteigerung

Als ein Grundmotiv für den Entwurf einer christlichen Glücksethik kann das Bemühen gelten, "das christliche Mucker-Heil" nicht nur mit Nietzsche als "eine schlechte Musik" zu kritisieren, sondern ihm die Kontur und Wirk-lichkeit eines "rebellisch-humanen Heils" zurückzugewinnen.[246)]

Wir haben von M. Buber gehört, daß die chassidische Lehre im Kern ein Hinweis sei auf ein Leben in Begeisterung, in begeisterter Freude - und daß im Grunde alle großen Religionen darauf ausgehen, "ein Leben in Begeisterung zu erzeugen", Freude am Dasein in der Welt zu schenken.

In dieser Grundtendenz bewegt sich, worauf G.v.Rad hinweist, auch der Glaube des alttestamentlichen Menschen, der Jahwes Gnade vor allem als "Lebensförderung", seinen Zorn als "Lebensminderung" [247)] erlebt hat.

Die lebensfördernde Kraft solcher Religiosität dürfte unter den Mechanismen der kirchlich institutionalisierten Religion in unserer Gesellschaft weitgehend erloschen sein. Religion wird vielfach mit Frömmelei, Schwäche, Askese, Unterwerfung, Weltflüchtigkeit und daraus folgender "Pektoral-Praxis", wenn nicht gar mit ekklesiogen bedingtem pathologischen bzw. neurotischen Verhalten assoziiert, so daß P.L. Berger die wohlfundierte These hat formulieren können, daß die religiöse Motorik des Christentums mit der Plausibilität der masochistischen Hingabe stehe und falle.

Als verlängerter Arm der Kirche steht Religionsunterricht bei einer wachsenden Zahl von Schülern unter Indoktrinationsverdacht.

Fatal hat sich schließlich das meist gedankenlose Gerede ausgewirkt, Religion sei natürlich "mehr" als bloße Lebenshilfe, bloßer Humanismus: Nun fühlen sich die einen in der Konsequenz bestätigt, der Religionsunterricht müsse sich "höheren", nur im "Glauben" faßbaren Wirklichkeiten und transzendenten "Mächten" zuwenden, könne jedenfalls nicht in der horizontalistischen Dimension zu seinem "Proprium" kommen, während die anderen solche höheren Dinge längst auf sich beruhen lassen und die Meinung propagieren, Religionsunterricht sei überflüssig, weil andere Disziplinen ihre ethischen Komponenten in eigener Regie "mitreflektieren und wissenschaftliche Humanorientierung"[248] leisten könnten.

Zwischen beiden Annahmen und sie umgreifend muß sich die Theorie eines Religionsunterrichts einrichten, in der Religion infolge ihrer hedonistischen, utopischen, heilsmateriellen, matrizentrischen, ästhetischen und emanzipatorischen Züge nicht nur als (kognitive) Humanorientierung, sondern darüber hinaus als Stimulans, als "Verführerin zum Leben" begriffen wird.

Eine vorrangige Aufgabe der Religionspädagogik muß es sein, die konkreten Grundfunktionen von Religion kritisch ans Licht zu heben, anstatt mit kaum nachprüfbaren, wenig lebensbedeutsamen Quasi-Argumentationen und mit theologischem Glasperlen-Spiel das Christentum weiterhin in den Ruch des Platonismus zu ziehen.

Im Rahmen funktionaler Religionstheorien (N.Luhmann/ P.L. Berger/J. Habermas) besteht die Grundfunktion von weltstabilisierenden Deutungssystemen grundsätzlich darin, Chaos zu vermeiden und Kontingenzen (Bedrohung, Leid, Tod) tragbar zu machen. Religion stiftet Ich- und Gruppenidentität, liefert fundamentale Weltdeutung und hilft, Grundrisiken der menschlichen Existenz zu verarbeiten.[249]

Für den hier hervorzuhebenden Aspekt der "Lebenssteigerung" durch Religion und Ethik sind Beobachtungen der Evolutionstheorie nicht uninteressant, wonach Moral und anfängliche Humanität offenbar erst im Kontext eines gewissen Luxurierens sich entfalten konnten. Wie oben ausgeführt, reagierten Menschen (Vor-Menschen) auf die "selektive Pression" der alten Natur durch "Insulationsbildung", also durch Schaffung von abgeschirmten Räumen mit "künstlichen Innenklimata". "Vermutlich ist - paläontologisch gesehen - Über-Leben nur dadurch möglich geworden, daß ein ständiger feiner Entzug vor der andrängenden Anforderung an unmittelbare Anpassung stattfand, also eine Art Luxurieren, ohne das Fortentwicklung zu höherer Differenzierung und Integration nicht hätte geschehen können."[250] Im Maße fortschreitender Distanz zu den Problemen des nackten Überlebens konnten sich Menschen "den Luxus leisten, gesitteter zu werden"[251]. Erst kommt das Fressen - würde B. Brecht sagen - und dann die Moral.

Auf der Linie dieser Betrachtung liegt auch die These H. Marcuses, daß eine "nicht-repressive Ordnung ... ihrem Wesen nach eine Ordnung der Fülle (sei): notwendige Einschränkungen erwachsen aus dem "Überfluß" statt aus der Not"[252].

Diese Reflexionen zielen auf die Forderung, Ethik und Moral sollten unter den gegenwärtigen Bedingungen ihr Aufgabenfeld in der Ausarbeitung einer emanzipatorischen, lebensbejahenden und lebenssteigernden Humanität finden - anstatt nur in lebensbedrohenden Ausnahmesituationen (Krieg, Katastrophen) stabilisierend und integrierend zu wirken oder, in der Gestalt bürgerlicher Moral, durch die Kultivierung "höherer Werte" Menschen von den faktischen, humanitätshemmenden Bedingungen des Zusammenlebens abzulenken. Askese hieße in solchem Zusammenhang

Verzicht auf "billige" Bedürfnisse und Befriedigungen, Verzicht auf jenseitig-ablenkende Versprechungen, Verzicht auf manipulierte Humanität, Sexualität usw., Verzicht auch auf alles, was auf Kosten anderer geht.[253]

Eben deswegen sprach M. Scheler von "positiver Askese", die aus einer "Fülle und Stärke und Einheitlichkeit des Lebens" hervorbreche und in seiner "Verherrlichung und höchsten Förderung" im Menschen ein "Könnensgefühl" bewirke - wie überhaupt die "christliche Liebesidee" der Ausdruck "aufsteigenden Lebens" sei.[254]

Wenn das Leitbild "innerweltlicher Askese" (M. Weber) in der Konsum- und Überflußgesellschaft die Selbstverständlichkeit einer leitenden Konstanten auch aus rein ökonomischen Gründen verloren hat, ja geradezu dysfunktional geworden ist, dann bedeutet die Propagierung einer Glücksethik noch lange keine bare Anpassung an die manipulierten Bedürfnisse der Konsumtionsgesellschaft. Vielmehr bietet diese wirtschaftliche Entwicklung überhaupt erst das sozio-ökonomische Niveau, auf dem Menschen über humane Werte im Sinne verallgemeinerungsfähiger Bedürfnisse und Interessen, über emotionalere, solidarischere, emanzipierte Formen des Umgangs miteinander verhandeln können. Prinzipiell hat christlicher Glaube "weder gegen das Bedürfnis nach sozialer Sicherheit noch gegen das nach irdischem Glück etwas einzuwenden, es sei denn, er stünde seinerseits unter dem Einfluß von idealistischen Kategorien"[255].

Im Blick auf den partiellen Sektor der Religionspädagogik hat jüngst H. Grewel auf die Wiederentdeckung des Ethischen aufmerksam gemacht; dabei teilt er die Beobachtung mit, daß z.B. bei R. Kabisch ("Wie lehren wir Religion?", 1910) das Wesen des Religiösen als "eine Steigerung des Lebens", als "höchste Lebenssteigerung" oder auch als "Erhöhung aller positiven Lebensgefühle" definiert wird.

Aus solchen Impulsen der liberalen Religionspädagogik leitet H. Grewel die Aufgabe ab, "eine Entwicklung, die durch die sogenannte dialektische Theologie und die Evangelische Unterweisung kurzerhand abgebrochen worden ist, wieder aufzunehmen" - nicht ohne allerdings einen entscheidenden Schritt über die liberale Position hinaus zu tun.[256)]

Der vorgelegte Entwurf einer Glücksethik will ein Schritt in dieser Richtung sein. Ohne einer unkritischen "Pädagogisierung des Glaubens" das Wort reden zu wollen, wird man die Affinität von Glaube, Ethik und Erziehung in die These A. Exelers fassen dürfen, wonach Glaube und Erziehung "sich jedenfalls in der Ermutigung des Menschen zum Menschsein" treffen.[257)]

Sollte sich also in der religionspädagogischen Praxis erweisen, daß sich aus dem christlichen Glauben noch immer die Funken emanzipatorischer Sensibilität schlagen lassen, dann könnte christliche Ethik nicht länger den Verdacht auf sich ziehen, durch "narrative Erzeugung eines Scheins von Ordnung" (J. Habermas) einen toten Gott und seine repressive Moral zu suggerieren. Vielmehr gewönne das Wort von der "Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes" (Tit 3,4) seinen alten Glanz zurück, woraus schon der französische Bischof J.B. Bossuet die Überzeugung gewann:

"Das ganze Ziel des Menschen besteht darin, glücklich zu sein. Jesus Christus ist nur gekommen, um uns dazu zu verhelfen."[258)]

Zu den Anmerkungen, Abkürzungen und Rahmen-Schemata

Zitate und Verweise in dieser Arbeit werden mit dem Namen des Verfassers und der Seitenzahl belegt. Werden mehrere Schriften eines Verfassers zitiert, so ist dem Verfassernamen die Jahreszahl (in Klammern) des Erscheinens hinzugefügt, möglicherweise differenziert nach der Auflage oder mit kleinen Buchstaben nach der Jahreszahl (a,b,c).

Folgende Abkürzungen über die allgemein üblichen hinaus werden verwandt:

Concilium	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie.
dnb	das neue buch rowohlt. Hg. v. J. Manthey.
dtv/WR	Deutscher Taschenbuch Verlag/ Wissenschaftliche Reihe.
EE	Der Evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie.
es	edition suhrkamp.
EU	Evangelische Unterweisung. Zeitschrift für Erziehung und Unterricht (vgl. ZRP).
EvTh	Evangelische Theologie.
IDZ	Internationale Dialog Zeitschrift.

informationen	religion heute. informationen. Zeitschrift für den Religions-Unterricht.
KBl	Katechetische Blätter/Kirchliche Jugendarbeit. Zeitschrift für Religionspädagogik und Jugendarbeit.
MEW	Marx-Engels-Werke. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED.
rde	Rowohlts deutsche Enzyklopädie.
rhs	Religionsunterricht an höheren Schulen. Zeitschrift des Bundes Katholischer Religionslehrervereinigungen.
st (w)	suhrkamp taschenbuch (wissenschaft).
StdZ	Stimmen der Zeit.
ThP	Theologia Practica. Zeitschrift für Praktische Theologie und Religionspädagogik.
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
ZRP	Zeitschrift für Religionspädagogik (bis 1970: Evangelische Unterweisung).

Nachweis der Rahmen-Schemata

Die Rahmen-Schemata auf Seite 83 und 87 sind dem Buch von K.-W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt, Religion - System und Sozialisation (Darmstadt und Neuwied 1972, 225 und 231) entnommen.

Anmerkungen zum Vorwort

1) (1968), 176.

1a) R. Bultmann, 232.

2) "Politik", äußerte M. Horkheimer (1970 b), 60, in einem viel erörterten Spiegel-Interview mit H. Gumnior, "die, sei es höchst unreflektiert, Theologie nicht in sich bewahrt, bleibt, wie geschickt sie sein mag, letzten Endes Geschäft."

3) D. Sölle (^{2}1968), 48.

4) A. Gehlen (1969), 62, vgl. 84.
Diese "Klage des bürgerlichen Selbsthasses" kommentiert J. Habermas (1971 b), 216.

5) N. Greinacher, 412, im Blick auf die Analysen von G. Schmidtchen und Th. Luckmann.
Zum gleichen Fazit kommt F. W. Menne (1971), 244. J. B. Metz spricht von zunehmender "Sektenmentalität", K. Rahner (1972), 100, von einer "Gettomentalität" der katholischen Kirche.

6) G. Schmidtchen, 68.

7) J. Habermas (1971 b), 35/36.

8) (1973), 35/36.

9) Vgl. H.-J. Heydorn, 7-20 / 82-101.

10) G. E. Moore, 323, vgl. 106. Die emanzipatorischen und zutiefst humanen Intentionen des Hedonismus hat neuestens H. Marcuse (^{9}1970), 128-168, kritisch dargestellt.

11) (1969), 61/63.

12) Das "unausrottbare Glücksstreben" der Individuen versieht L. Feuerbach an wichtigen Stellen seines Werks mit dem Epitheton "egoistisch"; diese unbürgerliche Deutlichkeit kennzeichnet sein klassenpolitisches Bewußtsein. Denn, so führt A. Schmidt, 201, kommentierend aus, "in der Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters spielen Kategorien wie 'Interesse', 'Selbsterhaltung', 'Egoismus', (die klassischen Ökonomen sprechen vom 'selfish system') eine beträchtliche Rolle. Zwar kennen schon Antike und Mittelalter das Streben nach Genuß und Wohlbefinden (Lustlehre des Aristipp, appetitus naturalis der Scholastik) als Triebfeder menschlichen Handelns wie des Lebendigen überhaupt. Aber erst seit der Renaissance rücken jene Kategorien ins Zentrum ethischer Diskussion.

13) H. Ringeling, 92/93.

14) Eine präzise Charakterisierung politischer Theologie bietet der informative Artikel von K. Füssel, Politische Theologie, in: J.B. Bauer (Hg.), Die heissen Eisen von A - Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen, Graz/Wien/Köln 1972, 298 - 308 (Lit.!).

15) Freiheit in Gesellschaft, 16.

16) Diesen Zusammenhang verfolgt ausführlich W. Pannenberg, 76/117/123/125/129 f./136 f. Zitat: 129.

17) Siehe zu dieser Verhältnisbestimmung J.B. Metz bei H. Peukert, 279-284.

18) T. Rendtorff plädiert sogar für einen Primat politischer Ethik vor der politischen Theologie (vergl. bei H. Peukert, 219) und fordert neuerdings eine "Neukonstitution der Theologie als Wissenschaft..." als "Theorie der praktischen Lebenswelt des Christentums unter den Bedingungen der Neuzeit", in: Theorie des Christentums, 157 u. 160.

19) Dieser Formulierung von T. Rendtorff, Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 197, stimmt W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 434, Anm. 820, ausdrücklich zu. In diesen systematischen Zusammenhang gehören die zahlreichen Versuche, die christliche Erlösungsbotschaft mit dem neuzeitlichen Emanzipationstheorem zu vermitteln; vergl. L. Scheffczyk (Hg.), Erlösung und Emanzipation (Quaestiones Disputatae, Bd. 61), Freiburg/Basel/Wien 1973.

20) Hier ist vor allem an die von W. Pannenberg, G. Sauter und J.B. Metz angeregte Theoriediskussion der Theologie gedacht.

21) J.B. Metz, in: Metz/Rendtorff, 20/15.

22) (^{2}1968), 18.

23) J.B. Metz, in: Metz/Rendtorff, 20.

24) S. Vierzig (1973), H. 1, 3.

25) Diese Formulierung entnehme ich den kunstsoziologischen Essays von P. Gorsen, Das Bild Pygmalions (Rowohlt Paperback 76), Reinbek 1969.
Zum folgenden Zitat vergl. K. Horn, 38/39.

26) Bei A. Hertz, 13 - 33, bes. 25/26. Nach M. Scheler, V 9, beruht ein"System" nicht auf der Deduktion aus wenigen einfachen Grundsätzen, sondern erwirkt seinen Gehalt "aus der eindringenden Analyse der verschiedenen Gebiete des Daseins und des geistigen Lebens".

Für A. Mitscherlich (1969), 60, ist es "interessant zu sehen, wie die Forschungsergebnisse aus verschiedenen Disziplinen zu konvergieren beginnen". Die Idee einer "Konvergenz des Menschen auf sich selbst" spielt im Denken Teilhard de Chardins eine zentrale Rolle.

27) M. Weber, Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre (hg. v. J. Winckelmann), Tübingen ^{3}1968, 502.

28) 54.

29) 55.

30) S. Vierzig (1973), H. 1, 3.

31) A.a.O., 5.

32) Vgl. vor allem 9.

33) In: Funk-Kolleg Erziehungswissenschaft III 199.

34) Wörterbuch Kritische Erziehung 110.

35) Vgl. B. Jendorff; N. Scholl. J.B. Metz bei Metz/Rendtorff, 14, äußert die Vermutung, daß im Kontext interdisziplinärer Fragestellungen die konfessionellen Differenzen sich womöglich als "provinziell" oder gar als "sektiererisch" erweisen. Im Zusammenhang eines kooperativ-konfessionellen Religionsunterrichts könnte auch das ökumenische Anliegen - besonders in Gestalt der "indirekten Ökumene" - sachlich und ernergisch gefördert werden; vgl. dazu J.B. Metz (1969), 33 ff.

36) In: L. Scheffczyk (Hg.), 50.

37) Unter "Drehpunktpersonen", so benannt nach dem "pivot player", dem Drehpunktspieler der Spieltheorie, versteht R. Schwendter, 62, solche Personen, die sowohl mit dem Establishment als auch mit einer Subkultur in Interaktion stehen, ohne reine Sozialisationsagenten der einen oder anderen Seite zu sein.

38) P. Gorsen (1969b), 15.

Anmerkungen zu den Materialien und Erkenntnisinteressen

1) H. Marcuse (^{9}1970), 159.

2) G. W. F. Hegel (1972), 70/71, (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte).

3) L. Marcuse, 194.

3a) I. Kant VIII, 285.

4) H. Marcuse (^{9}1970), 135.

5) G. Böhme, Die Verlegenheit der Ethik. Das Leiden wird zur zentralen Kategorie, in: Evangelische Kommentare 5 (1972), 392-395, hier: 395.

6) W. Gottschalch, 90.

7) M. Weber, 318 und 44.

8) E. Fromm (1970), 65.

9) E. Fromm (1970), 64.

10) E. Fromm (1970), 212 Anm. 14.

11) Zum Problem des "Geistes" des Kapitalismus sind die klassischen Untersuchungen von W. Sombart,M. Weber, L. Brentano, E. Troeltsch, Tawney und Kraus zu vergleichen; neuerdings auch R. Reiche, P. Brückner und E. Fromm.

12) E. Fromm (1970), 111.

13) Als "libidinöse Struktur" definiert E. Fromm (1970), 38-39, "das Produkt der Einwirkung der sozial-ökonomischen Bedingungen auf die Triebtendenzen", als "ein wichtiges bestimmendes Moment für die Gefühlsbildung innerhalb der verschiedenen Schichten der Gesellschaft wie auch für die Beschaffenheit des 'ideologischen Überbaus'. Die libidinöse Struktur einer Gesellschaft ist das Medium, in dem sich die Einwirkung der Ökonomie auf die eigentlich menschlichen, seelisch-geistigen Erscheinungen vollzieht." In seinen späteren Schriften hat E. Fromm die "libidinöse Struktur" einer Gesellschaft auch als ihren "sozialen Charakter" bezeichnet.

14) E. Fromm (1970), 107.

15) Ebd.

16) G. Szczesny, 215.

17) H. Marcuse (1970), 11.

18) E. Fromm (1970), 75.

19) Vgl. u. a. "Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland". Ein Memorandum deutscher Katholiken. Herausgegeben vom Bensberger Kreis, Mainz 1970.

20) J. B. Metz (1972), 400.

21) Die These F. W. Mennes (1972), 243, "'Kleine Gruppen' scheinen die (Wieder-) Entdeckung in den spätkapitalistischen... Gesellschaften" erhält eine zusätzliche, moralkritische Pointe durch eben diese Vermutung E. Fromms (1970), 74: "Die 'Gruppe' selbst scheint die Funktion der Mutter zu übernehmen."

22) R. Schwendter, 192.
Ähnlich lehnt es H. Marcuse (^{2}1969), 127, ab zu sagen, "heute stehe die Zerstörung des Alten auf der Tagesordnung, um dem Aufkommen des Neuen Bahn zu brechen. Eine solche Antwort vernachlässigt die wesentliche Tatsache, daß das Alte nicht einfach schlecht ist, daß es die Güter liefert und daß die Leute wirklich an ihm interessiert sind. Es kann viel schlimmere Gesellschaften geben - und es gibt heute solche. Das System des korporativen Kapitalismus hat das Recht, darauf zu beharren, daß diejenigen, die für seine Ersetzung arbeiten, ihr Handeln rechtfertigen".

23) F. W. Nietzsche, III 429 (vgl. 531).

24) M. Zivotić, 36.

25) M. Scheler, II 84.

26) Vgl. H. Marcuse (^{2}1969), 43 ff.
Eine übersichtliche, straffe Analyse der Chancen und Gefährdungen einer "Kultur neuer Sensibilität" bietet in umsichtiger Verarbeitung der neuen Literatur F. W. Menne (1972).

27) Mennes Warnung (1972), 250: "Bis vor nicht langer Zeit konnte man annehmen und sich dabei beruhigen, daß bürgerliche Individualisierung und Emotionalisierung Grundlagen von Sensibilität seien" bezieht sich primär auf die "Kultur familiärer Sensibilität" und auf deren "Fehler- und Ausfallquote" (251). Schelers Begriff von "apriorischer Emotionalität" und die daraus resultierende emotionale Ethik verfallen - wie zu zeigen sein wird - durchaus nicht dem Verdikt über eine "schichtspezifische, sektoriell begrenzte und privatistisch halbierte Aufwertung spätbürgerlicher Empfindsamkeit" bzw. eine "Kultivierung edler Gefühle 'schöner Seelen'" (251).

28) F. W. Nietzsche, I 24.

29) (1970), 207.

30) F. W. Menne (1972), 251. Mit der These: "Wenn es der anthropologische Sinn einer Ethik ist, den Menschen mit sich selber zu versöhnen, dann kann sie ihm nur dazu raten, sich selber anzunehmen in seiner vollen Leibhaftigkeit" plädiert A. Plack (337) ähnlich wie A. Comfort "für Aufrichtigkeit und Selbstbejahung". In dem so betitelten Aufsatz kritisiert Comfort gewisse puritanisch-moralistische Verdrängungszwänge des gegenwärtigen Christentums: "Dem Namen nach eine Religion der Erlösung, ist das Christentum in der Tat eine Religion der Schuld, des Nichtgeltenlassens." "Ich meine, die Kosten für unsere Vernunft sind zu hoch geworden, als daß wir die christliche Überlieferung in Anbetracht der wirklichkeitsnahen Wissenschaft noch hinnehmen könnten und ihren moralischen Einfluß dulden zum Nachteil einer neuen moralischen Verpflichtung, der Verpflichtung zu geistiger Aufrichtigkeit gegenüber unseren Wünschen und Hoffnungen". 324/318.

31) A. Klönne, Zur Klassenanalyse der Subkultur, in: D. Kerbs, 118/119.

32) Vgl. u. a. W. Pannenberg und J. B. Metz in H. Peukert, 231-246 und 279-284. Ferner J. B. Metz/ J. Moltmann/ W. Oelmüller.

33) "Zu den gesellschaftlichen Produktivkräften gehören die libidinösen Strebungen der Menschen. Infolge der Plastizität und Veränderbarkeit dieser Strebungen passen sie sich weitgehend - wenn auch in gewissen Grenzen - der gegebenen ökonomischen und sozialen Situation ihrer Gruppe an. Die den Mitgliedern einer gesellschaftlichen Gruppe gemeinsame psychische Struktur stellt zugleich eine unentbehrliche Stütze bei der Erhaltung der gesellschaftlichen Stabilität dar.
Diese Struktur wirkt allerdings im Sinne der Stabilität nur so lange, als die Widersprüche zwischen der psychischen Struktur und den ökonomischen Bedingungen ein gewisses Maß nicht überschreiten. Ist dies der Fall, so wirken die psychischen Kräfte im Sinne der Auflösung und Veränderung der bestehenden Ordnung." "Libidinöse Kräfte werden zu neuen Verwendungen frei und verändern damit ihre soziale Funktion. Sie tragen nun nicht mehr dazu bei, die Gesellschaft zu erhalten, sondern sie führen zum Aufbau neuer Gesellschaftsformationen, sie hören gleichsam auf, Kitt zu sein, und werden Sprengstoff": E. Fromm (1970), 102 und 39.

34) H. Marcuse (^{2}1969), 17.

35) Von Belang ist hier vor allem das Kap. IX in "Triebstruktur und Gesellschaft" (171-194). Differenzierungen der "ästhetischen Dimension" bieten "Der eindimensionale Mensch" (258 ff), der "Versuch über die Befreiung" (44 ff) und die Diskussion in dem Bändchen "Das Ende der Utopie" (z. B. 19 f). Eine übersichtliche philosophiegeschichtliche Orientierung vermittelt der Art. "Einbildung, Einbildungskraft" in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, II 346-358, (J. H. Trede/K. Homann).

36) H. Marcuse (^{2}1969), 44.

37) (^{2}1969), 76.

38) Für Kant ist das ästhetische Urteil "in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein konstitutives Prinzip ... Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl befördert": I. Kant, VIII 273.

39) H. Marcuse (1970), 143.

40) Vgl. O. K. Werckmeister.

41) K. Marx/ F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW III, Berlin 1962, 402. Vgl. ferner den Art. "Eudämonismus", in: Philosophisches Wörterbuch, I 346-347.

42) "Kunst ist für den marxistischen Interpreten zunächst generell und grundsätzlich ideologisch, nämlich unabhängig von ihrer künstlerischen Qualität ein Träger von Klasseninteressen": P. Gorsen (1970), 50.

42a) O. K. Werckmeister, 108/109.

43) Der § 59 in Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft" trägt den Titel: "Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit"!

44) W. F. Haug, 9.

45) W. F. Haug, 23.

46) H. Marcuse ($^{5./6.}$1968), 261.

47) K. Horn, 32-33.

48) Vgl. O. K. Werckmeister, 129-130.

49) W. F. Haug, 28. Ähnlich argumentiert K. Horn, 9: "Einmal erscheint das Subjekt, seine Energie, als ein Moment des kapitalistischen Verwertungsprozesses im Sinne dessen, was Herbert Marcuse repressive Entsublimierung genannt hat; zum anderen wird versucht herauszufinden, ob dieser 'subjektive Faktor' nicht auch als ein politisierbares Moment des Widerstandes gegen technokratische Gesellschaftsstrukturen und gezielte Entpolitisierung eingeschätzt und wie er womöglich praktisch mobilisiert werden kann."

50) W. F. Haug, 8.

51) A. Klönne bei D. Kerbs, 118. Vgl. H. Marcuse (1967), 19.

52) In den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" definiert K. Marx das Phänomen der Entfremdung u. a. als Abstraktion von sinnlichem Genuß. Die Abstraktion der Individuen vom Genuß ihrer eigenen Produkte, von ihrer sinnlichen Animalität läßt sie gleichsam auf den Zustand von Tieren regredieren. "Es kommt daher zum Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische. Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.": K. Marx (^{2}1971), 565.

53) H. Marcuse (^{2}1969), 48/49.

54) Verleugnung des Glückes als eines biosozialen Triebanspruchs ist - psychologisch gesehen - ein infantiler Modus des Umgangs mit der Welt: Menschen werden psychisch infantil gehalten, damit sie umso leichter Verzichte erbringen, dem Leistungsprinzip unterworfen und so beherrscht werden können; vgl. A. Mitscherlich, 109f/97f. Zur Denunzierung und Verdrängung des Glücks im Faschismus vgl. H. Marcuse (^{3}1970), 365 ff.

55) H. Marcuse (^{2}1969), 48.

56) E. Bloch (1968 a), 176.

57) A. Plack, 337.

58) Anregende Ansätze hierzu in: Concilium 6 (1970): Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die Infragestellung des sittlich Bösen.

59) K. Lüthi in A. Grabner-Haider/K. Lüthi, 7.

60) Vgl. H. Assig (1972 c).

61) N. Luhmann kalkuliert ein, daß komplexere Gesellschaften in ihren Teilsystemen "hohe Beliebigkeiten institutionalisieren" müssen. "All das impliziert Entlassung aus gesamtgesellschaftlicher Kontrolle, also Übernahme hoher strukturell-ler Risiken durch die Gesellschaft selbst und durch ihre Teilsysteme, die füreinander unberechenbar werden": J. Habermas/N. Luhmann, 23.

62) Nicht nur die traditionelle Spiritualisierung oder die Verjenseitigung des verheißenen Heils, sondern auch seine theologische Verengung auf pure Zukunft, auf rein revolutionäres Engagement oder eine politisierende Existenz kann Christen um das Glück der Gegenwart betrügen. Doch auch Marxisten "verlegen den Anbruch des Reichs, in dem jeder nach seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten leben kann, in eine Zukunft, die zu erreichen keinem Lebenden versprochen wird": G. Szczesny, 213. Christen wie Marxisten müssen sich vor einem neuen Tabu hüten: das geglückt Menschliche nur als ferne Hoffnung, nicht auch als Ereignis zu zeigen!

63) Zu diesem Gedanken vgl. auch: L. Marcuse (1969), 225-235, bes. 231-232.

64) J.-B. Bossuet, Méditations sur l'evangile, zit. in: Die Katholische Glaubenswelt II, Freiburg i. B. 1960, 53.

65) W. Kamlah, 94. Im gleichen Sinne argumentiert A. Plack (338/339): "Einer aufs Individuum abgestellten Ethik konnte auch nie der Sprung gelingen von der Frage, was der Einzelne tun solle (um gut zu sein), zu der Frage, wie eine Gesellschaft im ganzen beschaffen sein muß, um nach innen und außen friedvoll zu sein."
"Wissenschaftliche Ethik setzt nicht auf die 'Willigkeit' des Individuums, sondern auf seine Einsicht in die Lebensbedingungen der Gemeinschaft."

66) "Glückslehren meinen keinen Garten für unmündige Tiere, Würdelehren keine Kostverächter" (E. Bloch, zit. bei F. W. Menne, 1973, 153).

67) Konservativ-reaktionäre Absicht blickt durch, wenn z. B. A. Gehlen (1969), 67, die Phänomene

massenhafter Verbreitung von Ungerechtigkeit, Friedlosigkeit und Lebensangst, von Armut, Chancenungleichheit, Unterprivilegierung und Ausbeutung u. a. m. mit der gönnerhaften These zu verschleiern sucht: "Die Lehre vom Lebensglück braucht keiner mehr zu verkünden, weil alle sie leben."

68) W. Korff, 4/3.

Anmerkungen zum 1. Teil

1) W. Klafki/K. C. Lingelbach/H. W. Nicklas, 31.

2) K. Mollenhauer, 10/11.

3) K. E. Nipkow, 13 (Der aufklärerische Charakter moderner Pädagogik).

4) Unter den zahlreichen Veröffentlichungen sind für einen orientierenden Überblick folgende Beiträge instruktiv: W. Markert, Dialektik des bürgerlichen Bildungsbegriffs, in: Erziehung in der Klassengesellschaft, 17-51; H.-J. Heydorn, 7-20 (Mündigkeit); W. Klafki, Erziehungswissenschaft als kritische Theorie, in: Funk-Kolleg Erziehungswissenschaft III, 262-266; H. Roth (1967) (Die realistische Wendung in der pädagogischen Forschung); vgl. entsprechend K. Wegenast, Die empirische Wendung in der Religionspädagogik, in: Esser, W. G., 281-300.

5) J. Derbolav, Die Entwicklungskrise der Deutschen Pädagogik, in: H. Bokelmann/H. Scheuerl, 28.

6) Th. W. Adorno u. a. (1972). Der Positivismusstreit besiegelte die Aufspaltung der Soziologie in zwei Forschungsstrategien, in die empirisch-analytische Tatsachenerhebung und in eine kritische Gesellschaftstheorie.

7) J. Habermas (^{5}1971), 155.

8) H. Albert, 106-149, hier: 111 nebst Anmerkungen, in denen auch die Belegstellen bei Scheler nachgewiesen sind.

9) J. Habermas (1969), 243/244.

10) AaO, 244.

11) Ebd.

12) I. Kant, IX 53 ("Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?").

13) AaO, 55.

14) L. Rütti, 161.
Ganz im Sinne der 2. These von Rütti sieht A. Gehring, 378, im idealtypischen Modell der "Innenleitung" eine Chance zur Emanzipation: "Emanzipation bedeutet zunächst und vor allem Befreiung von Bevormundung. Und diese Befreiung kann nur gewonnen werden nicht in der Lösung, sondern gerade in der Zuwendung zum anderen,

zum Interaktionspartner."..."Es ergibt sich das Paradoxon, daß Emanzipation Befreiung bedeutet, Befreiung von Abhängigkeit, Unfreiheit, Zwang, Bevormundung; daß aber der Mensch als soziales Wesen diese Befreiung dann und nur dann gewinnen kann, wenn er sich dem anderen, dem 'Mit-Menschen' zuwendet, sich ihm gegenüber offen und kommunikationsbereit verhält, in ihm keine Quelle der Unfreiheit, sondern der Freiheit sieht."

15) Funk-Kolleg Erziehungswissenschaft III, 263/264. Entsprechend den drei von Habermas entworfenen Wissenschaftsmodellen und den ihnen zugeordneten Erkenntnisinteressen begründet die kritische Erziehungswissenschaft Didaktik in drei Ebenen: Das technische Interesse zielt ab auf die Befähigung des Heranwachsenden zur Bewältigung künftiger Lebenssituationen; im hermeneutischen Bereich mit dem ihm korrespondierenden praktischen Interesse werden "die Inhalte auf die sozio-ökonomischen Voraussetzungen des Lernenden bezogen und dabei als solche kritisiert". Das emanzipatorische Interesse "nimmt die Inhalte in bezug auf Veränderung der gegebenen Wirklichkeit in den Blickpunkt": K.-H. Schäfer/ K. Schaller, 163.

15a) Vgl. K. G. Fischer; C. Willeke.

16) Art. Emanzipation, in: Wörterbuch Kritische Erziehung, 72-75, hier: 74/75.

17) H.-J. Gamm, 195. Vgl. die ausgezeichnete Kritik von H. Luther, Kritik als pädagogische Theorie.

18) Erziehung in der Klassengesellschaft.

19) AaO, 11/12.

20) AaO, 151-152.

21) J. B. Metz (1973), 172.

22) G. Stachel, Lernziele und Religionsunterricht, in: H. Heinemann/G. Stachel/S. Vierzig, 24-56, hier: 34.

23) E. Kreis, 15.

24) Vgl. vor allem den Aufsatz von S. Vierzig, Religion und Emanzipation.

25) S. Vierzig/E. Kreis, Lernziele des Religionsunterrichts. Versuch einer Systematisierung, in: H. Heinemann/G. Stachel/S. Vierzig, 57-72, hier: 61. Vgl. G. Baudler, Religionspädagogische Überlegungen zur Entwicklung eines Globalziels für den Religionsunterricht, in: KBl 97 (1972), 1-16 (bes. These 4).

Eine Liste von 9 gängigen Vorschlägen für Globallernziele bietet das "Arbeitspapier: Beispiele für Globalziele des Religionsunterrichts" in demselben Heft (16-17).
Zur Kritik an den affirmativen Tendenzen bisher vorgelegter Lernziel- bzw. Funktionszielkataloge und zum Vorschlag einer religionspädagogischen "Didaktik als Kritik und Aufklärung" vgl. J. Lott, Religionspädagogischer Kommentar, in: ThP 8 (1973), 16-21!

26) H. Heinemann, 21.
Als Schlüsselwort der kritischen Erziehungswissenschaft und als Zielvorstellung der Religionspädagogik wird der Terminus "Emanzipation" thematisiert in: EE 23 (1971), H. 5 (Aufsätze von H. Schweppenhäuser, C. Gremmels, S. Vierzig, G. Brockmann, H. Grosch, K. Ringshausen); ferner in: rhs 15 (1972), H. 4 (Beiträge von C. Willeke, H. J. Türk, L. Rütti, H. Assig).

27) Vgl. neben den genannten Arbeiten von G. Stachel, G. Baudler und den Beiträgen in der Zeitschrift "rhs" die wichtige Skizze von A. Exeler, Die Verwirklichung der Freiheit als pastorale und religionspädagogische Aufgabe, in: Freiheit und Gesellschaft, 81-103.
Symptomatisch für die beginnende interkonfessionelle Arbeit an einem lernzielorientierten, schultheoretisch begründeten und emanzipatorisch interessierten RU ist u. a. die Tatsache, daß seit Jahresbeginn 1972 auch zwei katholische Religionspädagogen als Mitherausgeber der "informationen" verantwortlich zeichnen: H. Halbfas und P.-M. Pflüger.

28) H. Halbfas (1971), 35/11, (Didaktik als Aufklärung).

29) H. Halbfas (1971), 293.

30) AaO, 293. Die mit diesen und weiteren Thesen provozierte Grundlagendiskussion führt Halbfas fort in seinem Aufsatz: Religionspädagogik und Katechetik. Ein Beitrag zur wissenschaftstheoretischen Klärung, in: KBl 97 (1972), 331-343.

31) Düsseldorf 1972.

32) H. J. Türk in: rhs 15 (1972), 154.

33) C. Gremmels, 182-183.

34) J. Moltmann (1968), 189-211; E. Käsemann; E. Kellner (Hg.), Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft; J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller; R. Shaull, Befreiung durch Veränderung. Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft, München/Mainz 1970; J. R. Hermanns; H. Küng, Freiheit des Christen, Zürich/Einsiedeln/Köln 1971; W. Offele.

35) S. Vierzig (1970), H. 3+4, 4.

36) J. B. Metz in: J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, 62.

37) Ebd., 66 Anm. 28.

38) Vgl. J. B. Metz (1968), 99-116 (Kirche und Welt im Lichte einer "Politischen Theologie"). Vgl. ebd. 122-127: Über Institution und Institutionalisierung!

39) J. Moltmann (1968), 196 f.

40) J. Moltmann (^{8}1969), 11; vgl. ebd. 313-334: "Das Prinzip Hoffnung" und die "Theologie der Hoffnung". Ein Gespräch mit Ernst Bloch.

41) J. Habermas (1971 b), 25/28.

42) J. Habermas (^{5}1971), 54.

43) G. Rohrmoser (^{2}1970), 85.

44) E. K. Scheuch, Methodische Probleme gesamtgesellschaftlicher Analysen, in: Th. W. Adorno (Hg.), Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?. Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages, Stuttgart 1969, 156.

45) C. Gremmels, 190.

46) Genau umgekehrt kritisiert H. Halbfas die "Politische Theologie" als eine "theologisch verbrämte 'Kritische Theorie' ". Auf dem Hintergrund des von Vertretern der Frankfurter Schule selbst formulierten Zusammenhangs zwischen jüdisch-christlichen Heilsverheißungen und den utopisch-emanzipatorischen Grundimpulsen neuzeitlicher Philosophie verliert die von Halbfas vorgetragene wissenschaftstheoretische Kritik zwar ihre ironische Pointe, nicht jedoch ihre Berechtigung im Blick auf die bisher reichlich ineffektiv gebliebene, politisch wenig konkret gewordene und innerkirchlich eher kompensatorisch ablenkende Funktion der Politischen Theologie.
Wegen ihrer kritischen Irritationswirkung gerade auf Anhänger der Politischen Theologie sei die ganze Stelle hierhergesetzt:

"Die 'Politische Theologie' ist leider bis heute, trotz der umfassenden Diskussion, die sie ausgelöst hat, für die kirchliche Arbeit ziemlich ineffektiv geblieben. Ihre bislang publizierten Entwürfe blieben auch zu sehr im Grundsätzlich-Programmatischen stecken, als daß eine spürbare verändernde Wirkung erwartet werden könnte. Bisweilen erscheint es mir, als sei die 'Politische Theologie' eine theologisch verbrämte 'Kritische Theorie', die sich jedoch konkretisierende, konfliktauslösende Kritik verkneift und ebenfalls auf jede Operationalisierbarkeit ihrer Theoreme verzichtet, so daß mit dieser Theologie kirchlich frustrierte Gemüter ihre Enttäuschung kompensieren und fortschrittliche Gesinnung beifallsträchtig demonstrieren können, ohne selbst aus ihren angestammten kirchlichen Etablissements fortzuschreiten. Jemand, der eine 'Politische Theologie' vertritt, müßte z. B. wissen, daß Dogma und Liturgie voller politischer Implikationen stecken, die den heutigen Menschen kleinhalten und die zur reaktionären Struktur unserer Gesellschaft beitragen. Zweifellos wird er das auch wissen, sich aber noch heller bewußt sein, daß konkrete Studien an dieser Front die Amtskirche zum casus belli herausfordern. Infolgedessen scheint man alle politisch wirklich effizient werdenden Konfliktanlässe zu umgehen - mit dem Erfolg, daß die 'Politische Theologie' letzthin zur unpolitischen Rhetorik abgleitet. Denn eine Theologie, die sich scheut, die innerhalb der eigenen Kirche liegenden unumgänglichen Konfliktherde anzugehen, verspielt ihre Ernsthaftigkeit, wenn sie deklamiert, diese Kirche solle ein emanzipierender Faktor im sozialpolitischen Raum werden. Insofern kann die 'Politische Theologie' der Amtskirche sehr recht sein, weil Papiertiger Veränderungen zwar spielen lassen, in diesem Spiel die eventuellen Unruhegeister aber zugleich kompensatorisch ablenken.":
H. Halbfas (1971), 294 Anm. 1.
Die pauschale Behauptung von H. J. Türk: "Die 'politische Theologie' ist in sich selbst nicht aufgeklärt..." kann ohne problematisierende Erläuterung so nicht akzeptiert werden; zutreffend ist dagegen seine Bemerkung, daß politische Theologie "noch keine religionspädagogische Transformation erfahren" habe: H. J. Türk, Emanzipation als religionspädagogisches Endziel, in: rhs 15 (1972), 145-158, hier: 155.

Ausdrücklich als ein Versuch solcher Transformation verstehen sich die "Skizzen für eine politische Didaktik des Religionsunterrichts", die "grundlegenden Vorstellungen der neuen Politischen Theologie" entsprechen wollen: H. Assig/ H. v. Mallinckrodt, 5.

47) J. Moltmann (1968), 207.

48) C. Gremmels, 193/194.

49) J. B. Metz bei H. Peukert, 284-296, hier: 289/290.

50) Th. W. Adorno (1971), 144.

51) I. Kant, IX 59.

52) Ebd.

53) F. Tomberg, Autoritäre Erziehung unter dem Mantel der Freiheit, in: Das Argument 6 (1964), H. 4, 193-202; zu vergleichen ist in demselben Heft der Aufsatz von Th. Ellwein, Die verwaltete Schule, 209-220.

54) H.-J. Heydorn, 20.

55) AaO, 93.

56) AaO, 94/95.

57) AaO, 100.

58) AaO, 96.

59) AaO, 97. Vgl. neben der Kritik Heydorns die schon zitierten Frankfurter "Thesen zu emanzipatorischer Erziehung".

60) C. Gremmels, 187. Zur Herkunft und Bedeutung der Reflexionen Bonhoeffers über die "mündig gewordene Welt" vgl. E. Feil (^{2}1971), bes. 355-379.

60a) B. Päschke, 7.

61) F. W. Menne (1972), 249.

62) J. B. Metz (1973), 172-173.

62a) "Das Moment der Selbstbefreiung tritt im 'Zeitalter der Revolutionen' im Vergleich zur Gewährung der E. hervor": M. Greiffenhagen, Art. Emanzipation, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, II 448-449, hier: 448.

63) C. Gremmels, 191. Zum Problem des Emanzipationssubjekts im revolutionären Prozeß vgl. u. a. den Beitrag: USA: Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt. Fragen an Herbert Marcuse, in: H. M. Enzensberger (Hg.), Kursbuch 22 (Nordamerikanische Zustände), Berlin 1970, 45-60.

64) J. B. Metz (1973), 183.

65) AaO, 182.

66) AaO, 184. Der Aufsatz von J. B. Metz liegt neuerdings vor in: Erlösung und Befreiung, hg. v. L. Scheffczyk, Reihe Quaestiones disputatae, Freiburg i. B. 1973.
Da die vorliegende Arbeit vor Erscheinen dieses Bandes bereits abgeschlossen war, konnten die darin vereinigten theologischen Beiträge nicht mehr berücksichtigt werden.

Anmerkungen zum 2. Teil

1) A. Görres, 284/285. Unter dem Titel "Pathologie der katholischen Kirche" hat neuestens S. Pfürtner (1972 b) "Krankheitsursachen des kirchlichen Lebens heute" (163) diagnostiziert. Pathologisch erscheinen ihm u. a. die Verteidigung von Machtprivilegien in der Kirche, ihre Mißachtung der Menschenrechte, die Antastung des Rechts auf Ehe, die Ungesichertheit des sozialen Rechts auf Wahrheitsfindung, der Mangel an Machtkontrolle und die Mythologisierung der Hirarchie (Kirche als religiöse Klassengesellschaft).
Bestätigt schon Pfürtners Analyse die Grundannahme von Görres, daß die institutionelle Kirche von heute sich zur geheimen Gegnerin eines authentischen Christentums entwickelt hat, so wird diese These noch einmal durch die Ergebnisse des jüngsten Wahrscheinlichkeitstests von E. Noelle-Neumann unterstrichen: "Freiheit ist der stärkste kirchliche Defizitwert." "Kirchennahe sind weniger glücklich." Und: "In der Vorstellung der Menschen von heute (gelten) Kirche und Lebensfreude als Gegensätze." In: Publik-Forum, Nr. 23 vom 16. November 1973, 20.

2) AaO, 281/282/343. In dieser Grundtendenz der Pathologie-Studie spiegelt sich - medizinisch formuliert - das Zusammenspiel von Psychopathologie und Psychiatrie wider, insofern Psychopathologie die Grundlagenwissenschaft und das diagnostische Instrument der Psychiatrie ist; vgl. unten die Anmerkungen zum Begriff des "Pathologischen".

3) S. Pfürtner (1972 a), 54.

4) Vgl. außer den Untersuchungen von Pfürtner: H. Halbfas (1968), bes. 48 f/174/274/286; ferner A. Exeler (1971), 88 ff.

5) Vgl. L. Rütti, 164.

6) A. Görres, 282.

7) Ebd.

8) Vgl. vor allem § 6: Das Grundübel und Möglichkeiten seiner Überwindung.

9) A. Görres, 324 (Sperrung v. Verf.).

10) Vgl. W. Klafki/K. C. Lingelbach/H. W. Nicklas, 33.

11) D. Stoodt, 193/194.

12) Art. Psychopathologie, in: Brockhaus Enzyklopädie in 20 Bänden, Bd. 15, Wiesbaden 1972, 235.

13) Art. Psychopathologie, in: LThK ^{2}VIII, 884.

14) A. Görres, 281.

15) AaO, 279.

16) AaO, 280.

17) AaO, 283/280/282.

18) AaO, 281.

19) Ebd.

20) Ebd.

21) AaO, 288.

22) D. Stoodt, 220-221.

23) AaO, 221.

24) AaO, 222.

25) Ebd.

26) AaO, 203-205.

27) AaO, 214-218.

28) AaO, 224.

29) Ebd.

30) AaO, 230.

31) W. Klafki/K. C. Lingelbach/H. Nicklas, 37.

32) D. Stoodt, 232.

33) D. Stoodt, 207. Stoodt kombiniert in seiner Arbeit eine funktionale Sozialisationstheorie mit einem funktionalen Religionsbegriff, wie er z. B. von Niklas Luhmann formuliert wird:
"Religion hat die Funktion, die an sich kontingente Selektivität gesellschaftlicher Strukturen und Weltentwürfe tragbar zu machen, d. h. ihre Kontingenz zu chiffrieren und motivfähig zu interpretieren."
"Etwas vereinfacht", erläutert K.-W. Dahm, 4, "bedeutet dieser Satz, daß Religion die Aufgabe hat, die mir zufällig zuteil gewordene Lebenssituation tragbar zu machen."
Vgl. ferner: N. Luhmann, Religion als System. Thesen, in: K.-W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt, 11-13.

34) D. Stoodt, 232. Eine themaorientierte Textsammlung, ausgewählt für den Kursunterricht der Sekundarstufe II, liegt vor von:

W. Trutwin/B. u. R. Kakuschke/G. Wischmann, Gespräch mit dem Atheismus (Reihe Theologisches Forum Bd. 1), Düsseldorf 1970.

35) R. Schwendter, 99.

36) D. Stoodt, 230 und 231.

37) A. Görres, 284.

38) Die pointierte Diktion seiner "Pathologie" will Görres nicht als verletzende Ironie, sondern als deutliche Konturierung des Gemeinten verstanden wissen. Die Diktion "muß Mißstände klar herausheben; sie muß sogar, um deutlich genug reden zu können, Krankhaftes etwas vergröbern, Entstelltes unter dem Mikroskop vergrößern, Anfälliges übergebührlich verschärfend anprangern": AaO, 282.

39) A. Görres, 288.

40) AaO, 289.

41) Ebd.

42) AaO, 291.

43) AaO, 294.

44) Das Leitmotiv von der Treue Gottes zur Erde, die den Menschen in "verschärfter Weise an sein Leben auf der Erde verweist", hat sich in der Theologie D. Bonhoeffers - vermutlich in Anlehnung an Nietzsches Appell zur Treue gegenüber der Erde - mit Stetigkeit behauptet.
Wichtige Bonhoeffer-Texte sind vereint in dem Meditationsbändchen: Treue zur Welt, ausgewählt und eingeleitet von O. Dudzus (Kaiser Traktate 1), München 1971.
Vgl. J. Moltmann (1963); die näheren Belege für das Thema "Welt" bei Bonhoeffer s. bei E. Feil.

45) A. Görres, 292.

46) AaO, 294.

47) AaO, 289.

48) AaO, 293.

49) AaO, 295.

50) AaO, 289.

51) AaO, 294 (Unterstreichung v. Verf.).

52) Ein sehr informativer Artikel über den Bürgerbegriff liegt vor von: M. Riedel, Art. Bürger, bourgeois, citoyen, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie I 962-966.
Aus marxistischer Perspektive: Art. bürgerliche Gesellschaft, in: Philosophisches Wörterbuch I 203-204.
Vgl. neuestens F. Tomberg (1973 a); D. und K. Claessens (1973); W. Euchner; K. Meschkat/O. Negt/G. Ueding.

53) M. Riedel, 964.

54) K. Marx (^{2}1971), 501 (Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung).

55) I. Kant, X 151. (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis).

56) AaO, 33-50.

57) AaO, 37.

58) AaO, 39.

59) AaO, 41. Zu den ideologischen Komponenten in Kants pragmatischer Anthropologie, wie sie besonders im Begriff der "bürgerlichen Persönlichkeit" und in der Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Staatsbürger sichtbar werden, vgl. W. Lepenies (1971), 90-95.

60) K. Marx (^{2}1971), 479, (Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. Zur Judenfrage).

61) Ebd.

62) K. Marx (^{2}1971), 505.

63) M. Riedel, 966.

64) A. Plack, 50.

65) H. Hesse, Der Steppenwolf (Bibliothek Suhrkamp 266), Frankfurt 1972, 57. Das Werk ist zwischen 1926 und 1927 geschrieben.

66) Th. Mann, Tonio Kröger, in: Ausgewählte Erzählungen (Büchergilde Gutenberg), Frankfurt 1954, 113.

67) AaO, 113/114.

68) H. Hesse, 60-61.

69) AaO, 57.

70) C. Amery (1963), 113.

71) AaO, 118.

72) AaO, 95.

73) AaO, 20.

74) AaO, 21.

75) AaO, 21-23. Görres (328), hält es für "bezeichnend, wie emsig sich die katholische Kritik auf die freilich zahlreichen Sach- und Denkfehler des Buches von C. Amery ... gestürzt hat. So konnte man sich leicht die Einsicht dieses Buches über die verhängnisvolle Kraft der überstarken Milieugebundenheit des deutschen Katholizismus vom Leibe halten".

76) J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen, Mainz 1969, 22.
Vgl. dazu die Analyse von B. van Onna, Der Katholizismus in der spätkapitalistischen Gesellschaft, in: Kritischer Katholizismus, 8-43, bes. 23-27 (= Das katholische Tugendsystem: Die seelische Reife des gepachteten Laien).

77) B. v. Onna, 23/24.

78) C. Amery, Fragen an Welt und Kirche, Reinbek bei Hamburg 1967, (Unterstreichung v. Verf.).

79) "Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre Majestät, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können": I. Kant, III 13 (Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur ersten Auflage).

80) "Das klassische Problem von Glaube und Vernunft spitzt sich zu auf die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis, von Glaubensreflexion und freiheitsförderndem gesellschaftskritischem Handeln": L. Rütti, 166.

81) Vgl. J. B. Metz (1968), bes. 103 ff/107 ff/125 ff.

82) AaO, 114 (126).

83) H. Hesse, 61/62.

84) Vgl. B. Brecht, Was ein Kind gesagt bekommt, in: Ges. Werke Bd. 9, edition suhrkamp, Frankfurt 1967, 585.

85) R. Dahrendorf, 330.

86) Vgl. J. B. Metz (1968), 99 ff.

87) D. Claessens (^{2}1970), 194.

88) Ausführlicher bei H. Assig, Unterrichtsvorschläge zur "Politischen Ethik". Ein Beitrag zur emanzipatorischen Funktion des Religionsunterrichts, in: rhs 15 (1972), 167-175.

89) G. Hirschauer, Der Katholizismus vor dem Risiko der Freiheit. Nachruf auf ein Konzil, Reinbek bei Hamburg 1969.

90) Publik Nr. 47 (4. Jahrgang) v. 19. Nov. 1971, 1.

91) A. Görres, 296/298/301/303/310/314.

92) AaO, 311, 303-304.

93) AaO, 300.

94) AaO, 304.

95) AaO, 300-301.

96) AaO, 303.

97) D. Stoodt, 200-201.

98) AaO, 201.

99) AaO, 201.

100) A. und M. Mitscherlich, 9.

101) Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik I. Den besten Überblick über Genese und Erstreckung des Forschungsproblems unter Verarbeitung der einschlägigen Literatur bietet: J. Matthes (1969), bes. 34-65.

102) Ergebnisse sozialstatistischer Vergleiche zwischen Protestanten und Katholiken werden immer wieder auf die einprägsame, jedoch nicht immer exakte Formel gebracht: "Katholiken sind dümmer".
Zu den Fakten über das "Bildungsdefizit" und seinen Interpretationsmöglichkeiten vgl. K. Erlinghagen; T. Nellessen-Schumacher; G. Lenski; G. Schmidtchen.

103) M. Weber, 29/32; dazu das statistische Material 78 ff.

104) StdZ 174 (1964), 58.

105) G. Lenski.

106) G. Lenski, 106.

107) AaO, 162/163.

108) AaO, 169-172.

109) A. Görres, 312.

110) Ebd; vgl. den Hinweis (ebd.): "Historisch deutlich sichtbar wird dieser Zusammenhang im kirchlichen Verbot der anatomischen Sektion".

111) AaO, 312-313.

112) D. Cooper (1972).

113) D. Cooper (1972), 7.

114) Vgl. A. Mitscherlich (1963), 346.

115) A. Plack, bes. II/III. Teil.

116) A. S. Neill, 333/334.

117) AaO, 334.

118) P. und J. Ritter, 172.
Ein beängstigendes Beispiel für religiöse Manipulation als ein "Netz des paranoiden Systems" berichtet H.-E. Richter (1972 a), 225-226.

119) Vgl. A. Görres, 296-314.

120) H. Halbfas (1972), Revision der religiösen Erziehung.

121) informationen 4 (1972), H. 1, 5.
Zum Thema der Indoktrination und Repression durch religiöse Erziehung mit dem Ziel der Erarbeitung von Kriterien freiheitlicher religiöser Erziehung liegt neuestens ein interessantes Unterrichtsprojekt von D. Bäuerle vor.

122) informationen 4 (1972), H. 3, 2.

123) Ebd.

124) informationen 4 (1972), H. 3, 1.
Die Erfüllung interpretierter bzw. verallgemeinerungsfähiger Bedürfnisse kann als Grundkriterium emanzipatorischer Erziehung gelten; daher ist Bedürfniserfüllung eine durchlaufende Kategorie der in dieser Arbeit angezielten Glücksethik.

125) Eine mit großer Akribie geleistete Zusammenfassung und Verarbeitung der einschlägigen Literatur zum Problem humaner Reproduktion bietet F. W. Menne (1971).
Vgl. ferner W. Gottschalch/M. Neumann-Schönwetter/G. Soukup.

126) P.-M. Pflüger, 1. Die öffentlichkeitswirksame Verbreitung erziehungsrelevanter Einsichten der Humanwissenschaft wird nicht nur - wie Pflüger meint - im Religionsunterricht, in der kirchlichen Katechese und in der Predigt erfolgen müssen, sondern primär auf den Feldern der Erwachsenenbildung (Brautkurse, Elternschulung, Mütterschule, Volkshochschule usw.).

127) D. Mieth, 26.
Eine informative Übersicht über den interdisziplinären Trend der anthropologischen Fächer, der eine lange Phase der Spezialisierung abgelöst hat, bietet - "als eine Art kommentierter Bibliographie": W. Lepenies (1971), bes. 15-41.

128) (1971), 122/116.

129) E. Schaetzing; vgl. in demselben Band die beiden Stellungnahmen von: D. O. Dilschneider (unter der Rubrik "Aussprache", aaO 219) und Th. Bovet.

130) E. Schaetzing, 97 Anm. 1.

131) AaO, 105-107.

132) AaO, 105-106.

133) K. Thomas, 328.

134) Ebd.

135) K. Thomas, 329-331.

136) K. Thomas, 304.

137) A. Görres, 318/319.

139) AaO, 320.

140) Ebd.

141) Vgl. u. a. H. Zulliger (1972).

142) A. u. M. Mitscherlich (1970), 110/80;
zu dem verbreiteten Phänomen der Angst in den christlichen Kirchen als einem "allgemeinen Stimmungshorizont" vgl. R. Bohren/N. Greinacher.

142a) H. Albert, 21.

143) A. Görres, 321.

144) Ebd.

145) Es sei immerhin auf folgende jüngere Arbeiten verwiesen: F. W. Menne (1971); S. Pfürtner (1972a); J. v. Ussel; H. Schwenger; J. Knoll.

146) AaO, 330.

147) Vgl. bes. S. Pfürtner (1972 a), 20-90.

148) A. Görres, 322.

149) AaO, 332.

150) AaO, 320.

151) AaO, 330.

152) AaO, 321.

153) AaO, 330.

154) AaO, 333.

155) K. Thomas, 304.

156) AaO, 343.

157) AaO, 343. Wie wichtig und dringlich Gegenstrategien gegen das "Unwesen des Katholizistischen" in der Form ekklesiogener Neurosen sind, zeigt die jüngst erschienene (kirchlich verbotene), erschütternde Dokumentation von F. Leist.

158) Vgl. L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg/Basel/Wien ^{6}1963, 369; ferner K. Rahner (1965), 301.

159) Vgl. J. Döpfner, Reform als Wesenselement der Kirche (1964). Demgegenüber bemerkt der Regensburger Dogmatiker J. Ratzinger, 254: "Die wirklich Glaubenden messen dem Kampf um die Reorganisation kirchlicher Reformen kein allzu großes Gewicht bei... Denn die Kirche ist am meisten nicht dort, wo organisiert, reformiert, regiert wird, sondern in denen, die einfach glauben..."
Ausgewogen urteilt W. Kasper, 118 ff.

160) (1965), 321.
Zur Vertiefung des Problems vgl. u. a.:
J. B. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem, in: Concilium 1 (1965), 484-492; ferner Concilium 3 (1967), Heft 3 (= Pastoraltheologische Überlegungen zum Unglauben) und Concilium 7 (1971) Heft 6/7 (= Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie).
D. Sölle, Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten und Freiburg 1968.

161) Vgl. K. Rahner (1965), 331.

162) Vgl. z. B. Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung.
Die sich häufenden kirchlichen "Fälle" (Halbfas/Küng/Rahner/Pfürtner u. a.) machen deutlich, wie die kritische Formel "ecclesia semper purificanda" in den Händen einer machtbewußten Kurialbürokratie und der ihr nachgeordneten "Ekklesiotechniker" auch restriktiv zur Disziplinierung kritischer Theologen mißbraucht werden kann. Die Stilisierung der sog. Kirchentreuen zur "kleinen Herde" durch den Kölner Kardinal Höffner, wie auch die Rede vom "Gesundschrumpfen" der Kirche auf den "heiligen Rest" enthüllen sich der kritischen Analyse als Symptome eines faktischen "Sich-Krankschrumpfens" der Kirche auf den Restbestand einer ungleichzeitig lebenden "Sekte".

163) H. Küng nennt drei typische Argumentationsfiguren einer solchen fadenscheinigen Apologetik:
1. Das Bemühen, die Sünder aus der Kirche auszuschließen.
2. Die Unterscheidung zwischen der heiligen Kirche und den sündigen Gliedern.
3. Die Unterscheidung zwischen der heiligen und der sündigen Seite des Christen, in:
Was ist die Kirche? (138 ff).

164) Der Ausdruck "mikro-sozial" begegnet bei D. Cooper im Zusammenhang seiner Schizophrenie-Definition und bezieht sich auf eine begrenzte Anzahl von Personen, deren Interaktion Auge in Auge abläuft - Personen, die einander ansehen oder angesehen werden. Der Mikrokultur der Familie steht die Makrokultur der gesamten außerfamiliären Welt gegenüber.

Anmerkungen zum 3. Teil

1) Das Schelling-Zitat wird mitgeteilt von K. Dörner, 299.
Die anderen Zitate finden sich bei A. Comfort (1968), 24/25.

2) LThK ^{2}VI 135.

3) R. Guyon bei R. R. Bell, Voreheliche Sexualität (rororo-sexologie 8009), Reinbek 1968, 11.

3a) G. Ammon, 48-52 (Lit.).
Vgl. in demselben Heft: W. Burian, Krankheit für Millionen. Psychiatrie als politische Wissenschaft (53-56); C. Klinger, Antipsychiatrie. Zu Arbeiten von R. D. Laing (59-60); H. Pataki, Psychiatrie und Sippenhaftung (61-65); A. Thom, Soziologie x Psychiatrie (66-68).

4) (1970), 66.
Vgl. R. Dahrendorf, Die angewandte Aufklärung, München 1963.

5) AaO, 67.

6) Ich beziehe mich hier auf den sehr informativen Aufsatz von Uwe Japp und das dort gebotene Unterscheidungsschema.

7) C.Lévi-Strauss, 79.

8) M. Mead bei Japp, 31.

9) F. C. Redlich bei Japp, 31.

10) T. Parsons, 344.

11) A. Mitscherlich et al.
In der Einleitung der Herausgeber zum 3. Teil von "Krankheit als soziales und medizinisches Phänomen", zit. bei Japp, 28.
Fast gleichlautend formuliert J. van Ussel, 38: "Die Gesellschaft bestimmt, welcher Persönlichkeitstypus als 'normal' oder als 'pathologisch' anzusehen ist".
Vgl. zum ganzen auch: W. Gottschalch/M. Neumann-Schönwetter, G. Soukup, bes. 143-192.

12) N. O. Brown, 20.

13) Ebd.

14) U. Japp, 22.

15) 21/22/104.

16) (1971), 52/53.

17) H. Bacia, 93.

18) A. Plack, bes. 263 ff.

19) Im Blick auf das Herrschaftswissen der herkömmlichen Medizinsoziologie heißt es bei W. Gottschalch/M. Neumann-Schönwetter/G. Soukup, 144: "Aber auch von Herrschaftswissen kann revolutionäre Kraft ausgehen, wenn es von den Beherrschten erworben und in ein Instrument der Emanzipation umgewandelt wird."

20) E. Wulff bei U. Japp, 26.
Zur bürgerlichen Schranke der Freudschen Ich-Psychologie vgl. die Ausführungen bei M. Schneider (Anm. 21), 92 ff.

21) M. Schneider.

22) M. Schneider, 165-315.

23) AaO, 324.

24) Vgl. K. Marx (^{2}1971), 599.

25) 166.

26) (1972), 326.

27) Vgl. A. u. M. Mitscherlich, 223.

28) AaO, 31/32.

29) AaO, 28.

30) Diese Definition findet sich bei H. Marcuse/A. Rapoport u. a., 11.

31) (1970), 227/228.
Beklemmende Bildsequenzen aus der psychotisierenden Normalität des kleinbürgerlich/christlichen Milieus zeigt der vieldiskutierte englische Spielfilm "Familienleben" (Family Life) aus dem Jahre 1971. Regie: Kenneth Loach.

32) (1971 b), 128.
Freud leitet diese Überlegung mit der vorsichtigen Frage ein (127): "Wenn die Kulturentwicklung so weitgehende Ähnlichkeit mit der des einzelnen hat und mit denselben Mitteln arbeitet, soll man nicht zur Diagnose berechtigt sein, daß manche Kulturen - oder Kulturepochen - , möglicherweise die ganze Menschheit - unter dem Einfluß der Kulturstrebungen 'neurotisch' geworden sind?".

33) Mitgeteilt bei K. Dörner, 202.

34) K. Marx/F. Engels, II 503.
In der "Deutschen Ideologie" (1845/1846) begegnet derselbe Gedanke in folgender Form:
"Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein": I 213.

35) Mitgeteilt in: Wörterbuch kritische Erziehung, 193 (Art. Materialismus, historischer und dialektischer)

36) M. Weber, 190.

37) Ebd.

38) M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Hg. v. J. Winckelmann), Tübingen ^{3}1968, 502 ff.
Vgl. unter diesem methodologischen Aspekt P. L. Berger (1973), bes. c. V/VI.
Als einen Beitrag zu solcher realistischen Wissenschaft vom Ethischen will auch F. W. Menne (1971), 14, seine Arbeit verstanden wissen.

39) Der moderne Kapitalismus, den Weber im Auge hatte, ist klar zu unterscheiden vom Renaissance-Kapitalismus. Dieser "kannte keine religiös legitimierten Prämien für wirtschaftliches Handeln, beruhte nicht auf einem allgemeinen System rationaler Lebensführung und blieb daher ein partikulares Phänomen, getragen von einer kleinen Gruppe politisch und religiös Emanzipierter mit mehr antik/heidnischer Orientierung": J. Matthes (1969), 60; vgl. zur Beurteilung nicht-moderner Spielarten des Kapitalismus: M. Weber, 328 ff; zum Unterschied von kapitalistischem und praekapitalistischem "Geist" des Kapitalismus vgl. aaO, 47 ff. Weber lehnt auch alle Versuche ab, den Ursprung des kapitalistischen Systems - nach dem Vorgang L. Brentanos, Die Anfänge des modernen Kapitalismus (München 1916) - bereits in die Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters zu verlegen, "indem er die Differenz zwischen mönchisch-außerweltlicher und calvinistisch-innerweltlicher Askese scharf herausarbeitet": J. Matthes (1969), 59.

40) J. Matthes (1969), 57.

41) M. Weber, 28.
In anderem Zusammenhange formuliert M. Weber, 355, diesen Gedanken so: "Will man überhaupt den Einfluß einer Religion auf das Leben studieren, so muß man zwischen ihrer offiziellen Lehre und derjenigen Art tatsächlichen Verhaltens unterscheiden, das sie in Wirklichkeit ... prämiiert."

42) B. Biermann bei J. Matthes (1969), 58.

43) Siehe dazu u. a. R. K. Merton.

44) J. Matthes (1969), 59.

45) Vgl. G. Lenski.

46) J. Matthes (1969), 60.

47) M. Weber, 359/360.

48) AaO, 60/61.

49) AaO, 44.

50) M. Schneider, 173.

51) K. Marx bei M. Schneider, 172. Die ökonomische Ablösbarkeit der immateriellen Geldfunktion vom Geldmaterial spiegelt sich nach A. Sohn-Rethel in leitenden Begriffen der Kantischen Transzendentalphilosophie. Sohn-Rethel, bes. 72-85, erklärt die geschichtliche Entstehung des theoretischen Subjektes (des denkenden Ichs) aus der Identifizierung des Menschen mit dem Geld. "Das theoretische Subjekt ist der Geldbesitzer", die "Identifikation des Geldbesitzers mit der Geldfunktion ... der Ursprungsakt der theoretischen Subjektivität" (72/76).

52) W. F. Haug, 15. Zur Verdrängung des Gebrauchswertes durch den Tauschwert und die damit verbundene Umkehr des Kreislaufs Ware-Geld-Ware (W-G-W) in Geld-Ware-mehrGeld (G-W-G') vgl. die Marx-Exegese bei M. Schneider, 169 ff. Den Waren- und Geldcharakter des kapitalistischen "Konkurrenzsystems" und die "pure Umkehrung" der Motivationsstrukturen wirtschaftlichen Handelns hat auch M. Scheler (vgl. z. B. III 48 ff/274/350 ff) immer wieder analysiert.

53) W. F. Haug, 14.

54) H. Kurnitzky, 56. Vgl. dazu den Film "Das große Fressen" (La grande bouffe) von Marco Ferreri. Es wäre reizvoll und notwendig zugleich, unter diesem Gesichtspunkt die alttestamentliche Episode vom "goldenen Kalb" (Ex 32) neu zu interpretieren: Die Vergöttlichung des Goldes (vgl. 32,4.8.23.31) läßt zwar rauschhaftes Vergnügen zu (32,6), zerstört aber grundlegend die Beziehung der Menschen zu Gott (zum Ganzen) und damit in eins die Beziehungen der Menschen untereinander. Die damit verbundene Entsinnlichung menschlicher Beziehungen wird im gegenseitigen Massenmord anschaulich illustriert (vgl. 32,26-29).

55) B. Brecht, Die heilige Johanna der Schlachthöfe, Ges. Werke Bd. 2, Frankfurt 1967, 680.

56) AaO, 178.

57) Diese hebt Marx als die Grundfunktion des Geldes einer "göttlichen" und "wahrhaft schöpferische(n) Kraft" hervor: "Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine Verwechslung und Vertauschung aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten": (^{2}1971), 636.

58) K. Marx, Das Kapital. MEW, Bd. 23, 147.

59) AaO, 177.

60) Die anale Zone ist die Musterzone für zwei einander entgegengesetzte Modalitäten: Für das Zurückhalten und Auslassen der Exkremente.
E. H. Erikson, 77/78, faßt sie unter der Formel "retentiv-eliminierende Modi" zusammen, um zugleich jene "abstrakteren" Tendenzen des Kindes zu charakterisieren, nämlich "Dinge zu horten und sie fortzustoßen, an Besitztümern zu hängen und sie aus dem Fenster oder aus dem Wagen zu werfen". Der Typ der durch Reinlichkeitsdressur "zwanghaften Persönlichkeit" erscheint nach Erikson als "geizig, kleinlich in bezug auf Liebe, Zeit, Geld und auf seine Unterleibsfunktionen".

61) AaO, 180.

62) K. Marx, MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, 556.

63) "Ich ersetze das Wort Kapital, als Produktionsinstrument betrachtet, durch das Wort Abstinenz (Enthaltung)": Nassau, W. Senior bei Marx, Das Kapital I 623.

64) K. Marx, aaO, 93.

65) M. Weber, 318-343 (eine Auswahl aus "Wirtschaft und Gesellschaft", 5. Auflage).

66) AaO, 319.

67) An der vierfachen Differenzierung der protestantischen Ethik in Calvinismus, Pietismus, Methodismus und Sekten zeigt M. Weber, 115 und 143 ff, daß verwandte handlungsorientierende Maximen mit verschiedenen dogmatischen Unterlagen ("Glaubensfundamentierung") verknüpft sein können.

68) M. Weber, 322/323.

69) AaO, 356.

70) AaO, 165.

71) AaO, 333/334.

72) Neueste Nachweise vor allem bei S. Pfürtner (1972 a).

73) (1971), 244.

74) Siehe dazu J. van Ussel, bes. 34-55 (Verbürgerlichung der Gesellschaft).

75) Am augenfälligsten tritt dies in Erscheinung, wenn Pädagogen wegen ihrer emanzipatorischen Sexualerziehung mit Versetzung bzw. Berufsverbot belegt und zugleich kirchlich diszipliniert werden.

76) AaO, 186/187 (das folgende Zitat ebd.).

77) Die Befunde systematisiert S. Pfürtner (1972 a), 44/45.

78) Kirchliche Dogmatik, Bd. III, 4, Zollikon/Zürich 1951, 138.

79) Summa Theologiae III 31, 4 ad 3; zit. bei S. Pfürtner (1972 a), 42.

80) Vgl. die Zusammenfassung bei E. Fromm (1970), 59-70.

81) Bereits 1913 forderte M. Scheler (^{5}1948), 114: "Der einseitige, historisch aus dem Judentum hervorgegangene Nur-Herrschaftsgedanke des Menschen über die Natur, der immer mehr, trotz aller Gegenbewegungen von Urchristentum, Franziskanismus, Goethe, Fechner, Bergson, romantischer Naturphilosophie, ein Axiom gleichsam des abendländischen Weltethos geworden ist und der schließlich die materialistische Absolutsetzung des Naturmechanismus erst zu einer seiner Folgen hatte, muß also prinzipiell für die Zukunft zerbrochen werden." Aus dem rasch anwachsenden Schrifttum zum Thema "Umweltkatastrophe" vgl. vor allem: D. Meadows u. a.; C. Amery (1972). Kritisch: M. Bosquet.

82) Soziologie der Sexualität, 96. Vgl. u. a. A. Plack, 105 ff (Triebverdrängung als Mittel der Macht). Für den kirchlichen Bereich vergleiche die ausgezeichnete Studie von A. Antweiler.

83) Siehe zu diesem Komplex u. a.: E. Fromm (1936), bes. 280 ff, ferner Th. W. Adorno (1973).

84) 223/21.

85) E. Fromm (1936), 288/289.

86) E. Fromm (1936), 290; ebd. das folgende Zitat.

87) (1973), 73.

88) AaO, 54. Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1947, bes. den Abschnitt über "Das Problem der Theodizee", Bd. I, 296 ff.

89) P. L. Berger (1973), 20. Der Begriff "Nomos" ist indirekt, nämlich durch Umkehrung, von E. Durkheims Begriff der "Anomie" abgeleitet; vgl. E. Durkheim, Le suicide, Paris 1897 (^{2}1967); dt. Ausgabe: Der Selbstmord, Neuwied/Berlin 1972. Vgl. zum wissenssoziologischen Hintergrund: P. L. Berger/Th. Luckmann.

90) Der von Berger verwendete Begriff des Masochismus als einer besonderen Form der "Selbstverdinglichung" ist nicht psychoanalytisch gemeint, sondern stammt von Sartre (Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, [1]1943, dt. 1952).

91) P. L. Berger (1973), 55. Vgl. die weiteren Formeln masochistischer Einstellung: "Ich bin nichts - und deshalb kann mich nichts erschüttern."/ "Ich bin gestorben - und deshalb werde ich nicht sterben"/"Komm, süßer Tod, komm sel'ge Pein." Horazens "Dulce et decorum est pro patria mori" (carm. III 2,13) bietet sozusagen die patriotische Version des Masochismus. Berger verweist auch auf Nietzsches Gedanken vom möglichen Sinn der "Nichtswerdung", des "Willens ins Nichts", läßt aber die Frage offen, ob dies Phänomen irgendwie mit Freuds "Todestrieb" zusammenhängt.

92) Vgl. A. Camus, L'homme revolté", Paris 1951, dt. Ausg.: Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1953.

93) AaO, 78.

94) P. L. Berger (1973), 72.

95) P. L. Berger (1973), 72/73; ebd. die beiden folgenden Zitate.

96) P. L. Berger (1973), 77. "Die einfachste Lösung der Theodizee, sagte die französische Aufklärung, ist die: que dieu n'existe pas": E. Bloch (1968 a),163.

97) Camus bei P. L. Berger (1973), 77.
Um den emanzipatorischen Charakter einer Auflehnung genauer fassen zu können, hat E. Fromm zwischen Rebellion und psychischer Revolution unterschieden.
Die Auflehnung gegen die Autorität unter Beibehaltung der autoritären Charakterstruktur nennt E. Fromm "Rebellion", ein klassisches Beispiel für solchen Autoritätswechsel bildet Luther. "Revolution im psychologischen Sinne" als Ausdruck dessen, daß man nicht einen anderen Herren, sondern überhaupt keinen will, ist an die Bedingung gebunden, daß das eigene Ich der masochistischen Anlehnung weder positiv noch negativ bedarf; vgl. E. Fromm (1936), 299; ferner: Wege zur Veränderten Gesellschaft, 122 ff.

98) (1968 a), 148-166.

99) Vgl. die auf der Blochschen Linie utopischer Religiosität ansetzende religionspädagogische Skizze des Verf: Reich Gottes als "konkrete Utopie" in: H. Assig/H. v. Mallinckrodt, 17-47.

100) E. Bloch (1969), I 6.

101) E. Bloch (1968 a), 110/111.

102) 415. G. v. Rads ebenfalls an Hiob abgelesene Einsicht: "Aber in diesem Unvermögen, des Todes ideologisch oder mythologisch Herr zu werden, hat Israel einen in der Geschichte der Religionen einzigartigen Gehorsam der Wirklichkeit des Todes gegenüber erwiesen" (402), nähert sich, mutatis mutandis, überraschend dem Resümee von J. Habermas an (1973), 165/167: "In Anbetracht der individuellen Lebensrisiken ist freilich eine Theorie nicht einmal denkbar, die die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte; die Kontingenzen, die an der körperlichen und der moralischen Verfassung des Einzelnen unaufhebbar hängen, lassen sich nur als Kontingenz ins Bewußtsein heben: mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben... Erkannte Kontingenzen können wir nicht mehr durch Erzeugung eines rationalisierenden Scheins abwehren."

103) Zu den frühen Autoren, die das Verständnis des Masochismus entscheidend gefördert haben, gehören W. Reich, Charakteranalyse, Wien 1933 und K. Horney, The problem of feminine masochism (1935). Dabei hat W. Reich auf das auch den Masochismus beherrschende Lustprinzip aufmerksam gemacht und gezeigt, daß selbst der Masochismus nicht jenseits des Lustprinzips steht.
Klinische Beobachtungen erweisen zweifelsfrei die Tatsache, "daß Unterworfensein unter eine höhere, stärkere Macht, ja das Leiden durch diese, als lustvoll empfunden werden kann und daß Situationen gewünscht werden können, in denen dieses Bedürfnis befriedigt wird", E. Fromm (1936), 291.
Ganz ähnlich formuliert Scheler (°1948), 20, indem er den Masochismus auf einen erotischen Machtwillen zurückführt, d. h. auf eine "sympathetische Machtgewinnung, die zum Gegenstand des Genusses wird".

104) E. Fromm (1936), 291 (Sperrung vom Verf.).

105) Vgl. u. a. J. B. Metz (1972); J. Moltmann (1972); N. Schiffers, Die "Spur des Leidens" in der Geschichte und die "Spur Gottes", in: Concilium 8 (1972), 413-418.

106) (1973), 56. Wenn Berger die eigenartige masochistische Verkrampfung der menschlichen Sozialität und des Bedürfnisses nach Sinn unter anderem aus der Unfähigkeit ableitet, Einsamkeit ertragen zu können, so muß wieder einmal auf die überaus wichtige Einsicht D. Coopers (1971), 91, aufmerksam gemacht werden, daß der Mensch ein Recht darauf hat, "sein Alleinsein in der Welt zu erfahren".

"Als Kinder unserer Epoche sind wir vollkommen auf die Einmischung anderer abgerichtet; es fehlen uns in bedenklichem Maße die Voraussetzungen zur vollen Entfaltung der Fähigkeit, allein zu sein."
Coopers interessante Idee, daß wir nur über die ausreichend entwickelte Fähigkeit, allein zu sein, einen wirklichen Weg zum Zusammensein mit anderen finden können (er verweist in diesem Zusammenhang auf die verlorene Bedeutung des taoistischen Prinzips des wu wei, des positiven Nicht-Handelns), dürfte kritisch sowohl gegen eine übertrieben unrealistische Erziehung zum "Urvertrauen" als auch gegen den "Seelen-Striptease" gewisser gruppendynamischer Experimente zu wenden sein.
Erst eine Religionspädagogik, die sich als Theorie und Praxis solcher Einübung in "eine fließende Dialektik ... zwischen Allein-sein und Mit-den-anderen-sein" (D. Cooper, 1972, 15) versteht, kann der masochistischen Triebstruktur den Nährboden entziehen und zugleich eine Chance zu emanzipiertem Verhalten bieten.

107) Vgl. die Anregungen und Entwürfe in: J. M. Lochman, hier: 106; ferner M. Machovec.

108) Vgl. dazu F. Hammer, 16-18.

109) III 33-147.
Die Aufsätze dieses Bandes enthalten "vorzugsweise Kultur- und Moralkritik" insofern, als sie den Werteumsturz analysieren, der "in Form eines lautlosen Prozesses der Weltanschauung und des Ethos des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters in immer reinerer Ausprägung aus einer vom Geiste der christlichen Religion und Kirche geleiteten Lebens- und Weltordnung hervorgehen ließ"
(Vorrede zur zweiten Auflage, 8/9);
Die kapitalistische Umwertung ursprünglich christlicher Moralbegriffe wird für Scheler in Wedekinds Diktum deutlich, daß "Sünde" lediglich "eine mythologische Bezeichnung für schlechte Geschäfte" sei (116, Anm.).

110) VI 73-76.
Scheler will diesen Essay als Zusatz zur vorhergehenden Abhandlung "Vom Sinn des Leides" verstanden wissen.

111) Vgl. neuestens: N. Luhmann, Knappheit, Geld und die bürgerliche Gesellschaft (unveröffentl. Manuskript, zit. von F. W. Menne bei A. Hertz, 39 Anm. 12). In einer ähnlichen Argumentation, wie sie A. Sohn-Rethel im Zusammenhang seiner Geldabstraktionsthese vorträgt, kritisiert Scheler ein-

mal das deutsche Bürgertum, das "auf immer neuen Wegen seine politische Passivität und seinen gefährlichen Knechtsinn 'transzendental' zu rechtfertigen, zu einer Tugend zu machen wußte. Immer neue Himmel und transzendentale Orte wußte es zu entdecken, um dasjenige darin anzusiedeln, was es in der Wirklichkeit des Lebens nicht sah...: die 'Innerlichkeit' und die nichtseienden 'Geltungen', die 'Werte', ... das 'intelligible Ich' und die intelligible oder rein 'innere' Freiheit...": VI 214 ("Von zwei deutschen Krankheiten").

112) 169. Die folgenden Zitate ebd.

113) (^{2}1968), 65. Vgl. auch A. Mitscherlich, 97 ("Ein Verzicht, der befriedigt").

114) VI 52.

115) III 37.

116) II 782; vgl. 780 ff. 791.

117) III 38.

118) AaO, 59/60.

119) AaO, 62.

120) AaO, 67.

121) AaO, 65.

122) AaO, 70.

123) AaO, 91. 94. Gegen das griechische Axiom, Liebe sei ein Streben des Niederen zum Höheren, stellt Scheler die These von der "Bewegungsumkehr der Liebe", die vom Höheren (Gott) zum Niederen (Mensch) sich gnädig herabneige, und betont adversus modernos: "Nach der christlichen Vorstellung ist Liebe ein unsinnlicher Akt des Geistes": III 72 ff.
Dieser von seinem Lehrer Eucken übernommene Geist-Drang-Dualismus durchzieht modifiziert das Gesamtwerk Schelers.

124) M. Scheler, III 98.

125) AaO, 101. 107.

126) M. Scheler, VI 259-272 ("Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?").
Scheler versteht unter christlichem Sozialismus eine "Zusammenschau dessen, was an Forderungen hervorgeht aus den Prinzipien der vernünftigen und christlichen Soziallehre, der christlichen Ethik bzw. des Naturrechts, mit den lebendigen Forderungen, die er in der methodischen Art der Prophetie aus dem Gewirre der historischen Lebenswirklichkeit auf Grund einer philosophisch gegründeten Lehre von der 'Ordnung der geschicht-

lichen Kausalfaktoren' herausschaut" (270). An derselben Stelle stimmt Scheler "Marx in der Tatsachenbeurteilung weitgehend zu", daß "die spezifisch moderne Geschichte in steigendem Maße nicht von Ideen, sondern von ökonomischen Massenantrieben beherrscht" sei.
Schelers Argumentation nähert sich der Figur der "Fremdprophetie", wie sie E. Schillebeeckx, 82/129 ff, von H. Ringeling übernommen und ausgearbeitet hat.
Vgl. H. Assig/H. v. Mallinckrodt, 144 ff.

127) (^{5}1948), 109 ff.
Es ist interessant zu sehen, daß A. Gehlen (1969), besonders 79 ff, in seiner Rezeption wichtiger Schelerscher Theoreme und Sprachformeln diese Distanzierung nicht mitmacht, sondern in seiner zynischen Polemik gegen den "Bund von Humanitarismus und Eudaimonismus" (84) - ohne sich im geringsten um die signifikante Herkunft der verächtlich gemeinten Kategorie "Humanitarismus" aus dem in den Sprachschatz der Nazis übergegangenen Nietzsche-Jargon zu kümmern - die "Klage des bürgerlichen Selbsthasses fortsetzt".
Vgl. dazu J. Habermas (1971 b), 200-221.

128) III 88. Die Gegenüberstellung von düsterer, lebensfeindlicher christlicher Askese und heiterem griechischem Lebensmonismus hält Scheler für "lächerlich". Denn: "Das Gefühl, daß der Leib als solcher 'schmutzig' sei, 'Quell der Sünde', eine zu überwindende Enge, ein 'Kerker' usw., hat seinen Ursprung im Niedergang der antiken Welt, und drang erst von hier aus in die christliche Kirche zuweilen ein" (114). Während aber Scheler sozusagen die gereinigte Form christlicher Moral unter lebensphilosophischer Perspektive im Auge hat, diagnostiziert Nietzsche, II 900 ("Was bedeuten asketische Ideale? Dritte Abhandlung zur 'Genealogie der Moral' ") nuanciert die geltende und gelebte Moral des griechisch/dualistisch und bürgerlich/asketisch überformten Christentums der Zeit, indem er die asketische "Gesamtdämpfung der Sensibilität" und des Lebensgefühls" auf den Satz zurückführt: "Lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen."

129) III 106.

130) AaO, 88.

131) AaO, 113.

132) M. Scheler, II 280-299; hier: 281/282.
Innerhalb der von Scheler aufgestellten Wertrangordnung nehmen die Lebens- und Vitalwerte den zweiten Rang ein über der Wertreihe des Angenehmen und Unangenehmen und unter den Wertbereich

des Geistigen sowie dem des Heiligen und Unheiligen.
E. Topitsch kritisiert die im Wertobjektivismus eines Franz Brentano, Max Scheler und Nicolai Hartmann auftretende Neubelebung der alten Logos- und Kosmosspekulation nicht zu Unrecht als "Quasi-Intellektualismus" und macht auf die unbewältigte Diskrepanz "zwischen deskriptivem Empirismus und platonisierender Metaphysik" bei diesen Denkern aufmerksam: H. Albert/E. Topitsch (Hg.), 16-32, hier: 20-25.

133) M. Scheler, III 129.

134) III 137.

135) Vgl. Der moderne Kapitalismus, München/Leipzig, ab 1902 mehrere Auflagen (3 Bände).
Ders., Der Bourgeois, München/Leipzig 1913.
Ders., Luxus und Kapitalismus, München/Berlin 1912.
Dazu Schelers Aufsätze: Der Bourgeois/Der Bourgeois und die religiösen Mächte/Die Zukunft des Kapitalismus, sämtlich in: III 343-395.

136) III 115.

137) III 129, Anm. 2.

138) J. Habermas (1971 b), 239-251, hier: 248 ("Die deutschen Mandarine").
Habermas bezieht sich auf die Abhandlung des Amerikaners F. K. Ringer, The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933, Cambridge (Mass.), 1969.

139) Vgl. M. Scheler, II 86 und III 120 ff.

140) III 376.

141) A. Görres, 334.

142) H. Ringeling (1968), 92.
Zum Begriff der "affirmativen Kultur" vgl. H. Marcuse (1970), 56-101; zur Definition bes. 63.

143) F. W. Menne (1971), 227.
Menne bietet eine sehr informative, die einschlägige Literatur übersichtlich verarbeitende Analyse der dialektischen Korrespondenz von protestantischer Ethik und gesellschaftlicher Moral, bes. 220-231.

144) (1970), 32.

145) 62 ff.

146) P. L. Berger (1970), 28. Berger verweist auf die exemplarische Figur Pius 'IX., dessen "Syllabus der Irrtümer" von 1864 und dessen Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis sowie der Unfehlbarkeit des Papstes er als "Volltreffer" gegen den Geist der Moderne wertet.

147) F. W. Menne (1971), 225.

148) (1971), 228.

149) (^{5}1948), 127.

150) II 779.

151) 73/76/50. Siehe auch: H. Kühner, Fiat caelibatus, pereat clerus. Zur Geschichte und politischen Ökonomie des Zölibats, in: Neues Forum 18 (1971), H. Aug./Sept., 51-53.

152) (1971), 231.

153) H. Böll (1969), 293.
Die zölibatäre "Virtuosenethik" scheint, das hat schon M. Weber durchblicken lassen, noch einmal eine innerkirchliche Doppelmoral zu erlauben, wie auch das demnächst erscheinende Buch von H. Mynarek, Herren und Knechte der Kirche (Gütersloh 1973) zu belegen verspricht.
Daß das "Gesetz" des Zölibats den "Untergebenen" (den Priestern) von der kirchlichen "Führungsschicht" im Sinne eines wirkungsvollen Disziplinierungs- und Führungsinstruments auferlegt sei, wobei die "Kirchenoberen" sich zugleich unkritisch mit der Kirche identifizieren, betont wiederholt A. Antweiler, z. B. 50-52.

154) (1971), 232.

155) Bestätigend resümiert H. Ringeling (1968), 46, "daß zwischen der theologischen Eroskritik und dem politischen Herrschaftswillen ein antiemanzipatorisches Bündnis besteht".
In diesen Zusammenhang gehören auch die sozialpsychologischen Beobachtungen E. Fromms (1936),296 ff, nach denen immer dort, wo nicht die Interessensolidarität die zwischenmenschlichen Beziehungen bestimmt, die "Erzeugung des Gefühls einer absoluten Distanz und Wesensverschiedenheit zwischen der Masse und den Trägern der Autorität" wichtig wird. Besondere Anrede, Kleidung, Umgangsformen usw. zielen darauf, "den faktischen Gegensatz zu vertiefen und gleichzeitig zu verklären": Typische Beziehungsmuster einer patriarchalisch-autoritativen (kirchlichen) Gesellschaft.

156) Vgl. F. Schiller, 46 ("Über Anmut und Würde").

157) II 10.

158) Vgl. H. Kentler, 8 ff. Für den politischen Kontext siehe: H. Marcuse, Repressive Toleranz, in: R. P. Wolff/ B. Moore/ H. Marcuse, 93-128, hier: 116 f; Th. W. Adorno (1971), 25 ff; neuestens: Erziehung zur Erziehung I/II.

159) Begründung und Perspektiven für eine kultivierte, menschenfreundliche Sexualmoral habe ich im Anschluß an neuere Konzepte zu geben versucht in der Skizze über: Sexualethik im Horizont der politischen Theologie, in: H. Assig/ H. v. Mallinckrodt, 140-163 (Lit.L).

160) III 114.

161) M. Scheler, III 358.

162) AaO, 368.

163) Aufschlußreich sind Schelers Reflexionen über die Triebstruktur des homo capitalisticus (vgl. u. a. III 365 ff).

164) III 129.

165) M. Reyes Mate, 315. Vgl. R. Faber.
Siehe außer den einschlägigen Lexikon-Artikeln über Traditionalismus, Restauration und Konservativismus vor allem: H. Marcuse (1969 a), 55-156, bes. 113-129 ("Studie über Autorität und Gesellschaft").
Instruktiv auch der kurze Abriß über Konservativismus von E. Fahlbusch, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. v. E. Fahlbusch, Bd. III, Göttingen 1971, 255-258.

166) J. B. Metz in Metz/Moltmann/Oelmüller, 64.

167) de Maistre bei H. Marcuse (1969 a), 114.

168) Vgl. die Belege bei H. Marcuse (1969 a), 114 ff.
Am meisten enthüllend vielleicht das Diktum de Maistres: "Man glaubt, daß eine Familie königlich ist, weil sie herrscht; ganz im Gegenteil: Sie herrscht, weil sie königlich ist" (Beleg bei Marcuse, 1969 a, 115).
Für den Engländer E. Burke ist die göttlich sanktionierte "natürliche" Ordnung notwendig eine Klassenordnung, die von den "Gleichheitsaposteln" der Französischen Revolution widernatürlich (=widergöttlich) verkehrt worden sei. In der Konsequenz solcher Theorien liegt es, daß z. B. das Erziehungssystem nicht etwa zur Emanzipation der Menschen beitragen, sondern im Gegenteil das Klassengefüge reproduzieren soll. Vgl. hierzu: W. Lepenies (1971), bes. 84-90 ("De Bonalds Kritik an Condorcet").

169) Aus diesem Grunde darf man das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht primär unter theologischem oder gar exegetischem, sondern muß es zuerst unter soziopolitischem Aspekt sehen und interpretieren.

170) (1969 a), 116.

171) Der Ton liegt hierbei auf "neuzeitlich", denn der Ausdruck "politische Theologie" begegnet bereits in der Antike, erstmals bei dem römischen Polyhistor M. Terentius Varro (116-26 v. Chr.), der drei Arten (genera) der Theologie unterschied: eine mythische, eine physische und eine politische Theologie.
Zu den Belegen bei Varro, der Stoa und bei Augustinus vgl. den Aufsatz von E. Feil, Von der "politischen Theologie" zur "Theologie der Revolution"?, in: E. Feil/R. Weth, 110-132, bes. 113-117.

172) Th. W. Adorno, Stichworte. Kritische Modelle 2 (es 347), Frankfurt a. M. 1969, 40.

173) Im Blick auf das Buch von K. Lorenz, Das sogenannte Böse (Wien 1963), bemerkt R. Denker: "Wer weiß, wieviele alte, in der Öffentlichkeit unbekannte Faschisten, die dieses Buch als Weihnachtsgeschenk erhalten, sich damit ein ruhiges Gewissen angelesen haben. Da die Aggression als Naturanlage eine kausale Erklärung erfährt, wird nach Ansicht vieler Leser der Mensch weitgehend aus der Selbstverantwortung entlassen": Aufklärung über Aggression, Stuttgart 1966, 94 ff.
Aus der großen Zahl der Veröffentlichungen zum Problem der Aggression nenne ich drei, in denen der auch in dieser Arbeit verfolgte Zusammenhang berücksichtigt wird:
Die beste Übersicht und knappste Verarbeitung bietet: H. Nolte, Über gesellschaftstheoretische Implikationen des Aggressionsbegriffs, in: W. Lepenies/H. Nolte, 103-140. Vgl. ferner: L. Kofler (1973); H. Marcuse/A. Rapoport u. a.; A. Plack.

174) I. Kant, zit. nach W. Oelmüller bei Metz/Moltmann/Oelmüller, 134.

175) K. Lorenz bei I. Eibl-Eibesfeldt, 14.

176) 50.
H.-G. Gadamer (^{1}1960), 303/302, hebt in seiner kurzen Problemskizze zum Naturrecht im Kontext der hermeneutischen Frage hervor, daß der Gedanke des Naturrechts schon bei Aristoteles "nur eine kritische Funktion" hatte. Aristoteles wende sich gegen einen extremen Konventionalismus und Gesetzespositivismus, indem er ausdrücklich zwischen einem von Natur Rechten und einem gesetzlich Rechten unterscheide.

177) Vgl. u. a. M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 1), Regensburg 1954; ferner S. Pfürtner (1972 a), 39 passim; H. Ringeling (1968), bes. 9-47.

178) (1970), bes. 28-42.

179) In Metz/Moltmann/Oelmüller, 64.

180) AaO, 65.

181) A. Mitscherlich, 184/185.

182) A. Görres, 325/324/328. M. Weber 342.

183) Vgl. bei A. Mitscherlich, 179 ff; zur Unterscheidung von primärer und sekundärer Väterlichkeit siehe 341 ff.

184) A. Mitscherlich, 185.

185) (^{2}1968), 8.

186) Wer das nicht beachtet, stellt Jesus unversehens auf eine Stufe mit dem KZ-Kommandanten R. Höß, dem Filetto-Erschießer Bischof H. Defregger oder dem My Lai-Mörder Leutnand Calley. Für sie alle kann gelten, was A. Eichmann während seines Prozesses in Jerusalem - und zwar in ausdrücklichem Rückgriff auf unsere Erziehungstradition und zumal ihre religiöse Begründung - sagen konnte: "Meine Schuld liegt in meinem Gehorsam. Gehorsam wird als christliche Tugend gepriesen, und ich möchte daher darum bitten, daß nur diese Tatsache meines Gehorsams in Betracht gezogen wird": zit. bei H. Halbfas (1973), 54.

187) Siehe zu diesen Kategorien: H.-G. Gadamer, 284-290.

188) D. Sölle (^{2}1968), 34.

189) J. B. Metz in: Metz/Moltmann/Oelmüller, 76; dort auch Lit. zum neutestamentlichen Befund.

190) AaO, 77. Freilich dürfen die Kategorien "natürlich" und "geschichtlich" nicht kontradiktorisch einander entgegengesetzt werden, wie es bei Metz den Anschein hat (vgl. jedoch seine Anmerkung 56), sondern sollten eher konträr als zwei Pole eines dialektischen Zusammenhangs gesehen werden; siehe dazu unten ("Emanzipatorische Sinnlichkeit").

191) AaO, 79.

192) Wie man diesen Zusammenhang schon Kindern im 1. Schuljahr verständlich machen kann, zeigt die einfache und locker gestaltete Szene "Brüder und Schwestern", in: H. Grewel/W. Hartmann u. a., 25.

193) Bei Metz/Moltmann/Oelmüller, 83 ff.
Zu beachten ist, daß Metz in diesem Zusammenhang an der dogmatisch-negativen Bedeutung von "Sekte" festhält, wohlwissend, daß es auch einen theologisch legitimen positiven Gebrauch des Sektenbegriffs geben kann: Sekte als eschatologisch motivierte Reformbewegung, als charismatische Avantgarde wie die Orden usw. In diesem positiven Verständnis könnte die Kirche von morgen Sekte sein im Sinne einer religiösen Minderheit des progressiven Typs. Vgl. zu dieser Frage die Lit. bei Metz sowie F. W. Menne, Christliche Großkirchen und religiöse Minderheiten. Mutmaßungen über das kirchliche Establishment (vervielfältigtes Manuskript einer Sendung im WDR vom 29. 2. 1972, III. Programm).

194) Dies und die folgenden Zitate zum Thema "Sektenmentalität" finden sich bei Metz/Moltmann/Oelmüller, 84-90.

195) E. Bloch gebraucht ihn, um die gesellschaftliche Situation im Deutschland der zwanziger Jahre zu charakterisieren, in: Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt a. M. 1962, 111 ff.

196) Ebd. 117.

197) A. Mitscherlich, 112.
H. Albert, 22 ff, sieht in der emotional verwurzelten Abwehrhaltung gegen das als bedrohlich empfundene Neue den Hauptgrund für das Festhalten an dogmatisierten Ideologien: "Hier stoßen wir wohl auf die psychischen Grundlagen der Tatsache, daß in sozialen Bereichen, die durch relativ geschlossene und dogmatisierte Ideologien theologischer oder säkularer Natur geprägt sind, offene Neuerer sehr oft als Ketzer diffamiert und verfolgt werden, daß die Neuerung sich, wenn überhaupt, nur in der Maskerade der Interpretation durchsetzen kann und daß der Irrtum, der z. B. in der naturwissenschaftlichen Entwicklung eine durchaus fruchtbare Wirkung haben kann, in solchen Bereichen als Sünde diffamiert zu werden pflegt, da die geoffenbarte Wahrheit als heilig gelten muß. Man sieht hier den engen Zusammenhang von Methodologie, Psychologie und Soziologie."
Wir werden zu bedenken haben, welche Rolle Experiment und Irrtum im Rahmen einer (hier intendierten) transitorischen Ethik spielen, in der man auch avantgardistische Fehler machen darf.

198) 112 (Sperrung vom Verf.).

199) Bei Metz/Moltmann/Oelmüller, 86 (Sperrung vom Verf.).

199a) M. Weber, 49-50.

200) (1969 a), 120.

201) H. Albert, 38. Mit dieser Anlehnung an H. Albert braucht man durchaus nicht sämtliche Implikationen seines kritischen Rationalismus zu übernehmen.

202) J. Ritter, 24.
Trotz oder vielleicht wegen der zentralen Bedeutung des Politischen für die Philosophie Hegels hat die Hegel-Forschung die Linien seiner Philosophie noch immer nicht exakt fixiert. Zu den höchst divergierenden Auslegungstendenzen der Hegeldeutung vgl. zum Einstieg die Bibliographie zur politischen Theorie Hegels, zusammengestellt und bearbeitet von Karlfried Gründer bei J. Ritter, 113-134.

203) H. Marcuse (^{3}1970), 18.

204) Zit. bei H. Marcuse (^{3}1970), 22.

205) J. Ritter, 52.

206) F. Engels, Revolution und Konterrevolution in Deutschland, in: K. Marx/F. Engels, II 187.
Vgl. auch H. Marcuse (^{3}1970), 315 ff.

207) K. Marx/F. Engels, II 195.

208) AaO, 188.

209) J. Ritter, 7.

210) Vgl. J. Ritter, 81-84.

211) H. Marcuse (^{3}1970), 16.

212) Vgl. vor allem M. Horkheimer/Th. W. Adorno.

213) 139. J. Habermas (1973), 172, merkt an, daß diese Diagnose sich mit der von Gehlen und Schelsky "nicht in der Begründung, aber in der Substanz" decke.

214) H. Marcuse ($^{5/6}$1968), 173.
Diese Reflexion über "Unfreiheit als Unterwerfung unter den technischen Apparat" bietet u. a. einen Ansatz für den Entwurf einer kritischen Medienpädagogik und gegen die Propagierung einer "Technologie der Erziehung".

215) H. Marcuse (^{9}1970), 148.

216) Belege vor allem im Aufsatz "Zur Kritik des Hedonismus" von H. Marcuse (^{9}1970), 128 ff.

217) H. Schelsky bei J. Habermas (1973), 172-173.

218) Th. W. Adorno (1971), 10-28, hier: 13 ("Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?").

219) H. Marcuse (1970), 24/25.

220) AaO, 24.

221) Ebd.

222) Vgl. M. Proust, A la recherche du temps perdu VIII. Le temps retrouvé. Paris 1954, 248.

223) (1970), 25. Marcuse merkt daselbst den Zusammenhang zwischen Psychoanalyse und der Figur "gefährlicher Erinnerung" ausdrücklich an mit seinem Hinweis auf E. G. Schachtel. Dieser gebe in seiner Arbeit "On Memory and Childhood Amnesia" (Über Erinnerungsvermögen und Kindheitsamnesie) "die einzige adäquate psychoanalytische Deutung der Funktion des Gedächtnisses sowohl beim Einzelnen als im Sinn der Gesellschaft. Die Untersuchung konzentriert sich völlig auf die explosive Kraft des Erinnerungsvermögens und seine Lenkung auf Konventionalisierung durch die Gesellschaft. Es handelt sich hier meiner Ansicht nach um einen der wenigen wirklichen Beiträge zur Philosophie der Psychoanalyse."

224) Dies durchaus im Sinne der "verborgenen Tendenz" in der Psychoanalyse selbst, denn "Freuds Psychologie des Individuums ist ihrem eigentlichen Wesen nach Sozialpsychologie", (1970), 21.
Vgl. dazu kritisch: A. Lorenzer, 84 ff.

225) (1970), 228.

226) M. Scheler, V 35 ("Reue und Wiedergeburt"). Obwohl Scheler den Traditionalismus kritisiert, insofern dieser "alle Züge einer einseitigen Reaktionsphilosophie" an sich trage, hält er ihm andererseits zugute, "in der Erinnerung, und zwar in der gemeinsamen Erinnerung der Menschheit die ursprünglichste, letzte Quelle der Erkenntnis nachzuweisen" und darin "die der Religion und Philosophie wesentliche Gemeinschaftsseite gegen den religiösen Individualismus der protestantischen Religionsformen "neu und stark hervorzuheben" (133).

227) (^{2}1965), XXIV.

228) Siehe dazu neuestens die sehr informativen Artikel von C. v. Bormann, Erinnerung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, II 636-643 und von J. B. Metz (1973 a).
In beiden Art. ausführliche Literatur!

229) F. W. J. Schelling, Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik (1800), in: Schellings Werke, hg. v. M. Schröter, Bd. II, München 1958, 711.

230) Belege bei C. v. Bormann, 643.

231) E. Bloch (1971 a), 473/476.

232) E. Bloch (1968 a), 351.

233) J. B. Metz in: Freiheit in Gesellschaft, 7. Vgl. H. R. Schlette, 11-18 ("Der Geist in der Flasche, oder: Sind Orthodoxien möglich?").

234) Siehe dazu: P. L. Berger (1969), 127-132. Zur Kritik an der These von J. B. Metz vgl. E. Kogon in: Freiheit in Gesellschaft, 39.

235) II 799.

236) I 212.

237) I 213/285/284.

238) I 229/230.

239) II 802 und ff.

240) (1970), 229.

241) L. Feuerbach, 131 ("Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie", 1842).

242) (1972), 399-407, hier: 402; vgl. den Artikel "Erinnerung" (1973 a), 394.

243) (1972), 402/405.

244) Vgl. W. Benjamin, 78-94.

245) AaO, 90/88.

246) J. B. Metz (1972), 404.

247) AaO, 403.

248) Bai G. Szczesny (1971 b), 114.

249) So faßt H. Marcuse bei W. Benjamin, 104, die Dialektik der Kritik Benjamins zusammen.

250) W. Benjamin, 87.

251) (1972), 403. Das zeigen u. a. Sätze wie: "Es ist das Leid, das einer affirmativen Theorie der Versöhnung zwischen Mensch und Natur widersteht." Oder: "Die Naturgeschichte des Menschen ist gewissermaßen seine Passionsgeschichte" und bedingt "die Unversöhntheit zwischen Natur und Mensch", Natur und Geschichte.

252) W. Benjamin, 85.

253) H. Marcuse (1970), 226.

254) AaO, 95.

Anmerkungen zum 4. Teil

1) W. Oelmüller, Probleme des neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsprozesses, in: Metz/Moltmann/Oelmüller, 130.

1a) II 208.

2) Das beweist auch die Folgegeschichte von der verlorenen Drachme, die Lukas mit der vorhergehenden redaktionell kombiniert. Seine Absicht scheint zu sein, die einer prämonetären Wirtschaftsordnung entstammende Geschichte vom verlorenen Schaf (=normale Tauscheinheit) in die einer monetären Wirtschaftsweise entsprechende literarische Form zu überführen. "In linguistischer Beschreibung handelt es sich um das auch sonst häufig zu verzeichnende Phänomen einer Metaphern-Modernisierung als erzählerische Variantenbildung innerhalb eines verhältnismäßig festen Überlieferungsrahmens": H. Weinrich, 329.

3) Vgl. W. Konukiewitz, Blinde werden sehend. Eine Christuslegende im Unterricht (Mk 10,46-52), in: H. Grosch (1971 a), 213.

4) Die moderne Kritik an Mythen hatte ihren guten Grund. Dennoch tut man dem legitimen Entmythologisierungsprogramm R. Bultmanns und seiner Schule gewiß keinen Abbruch, wenn man H. Weinrichs Anmerkung über die "Tendenz zur 'entmythologisierenden' Austreibung der Narrativität aus der christlichen Überlieferung" würdigt: Vgl. aaO, 331.

5) Die, nachdem sie sich lange Zeit kaum für die Bedingungen der eigenen Narrativität zugunsten der Historizität interessiert hatte, heute selbst von Zweifeln an ihrer Methode befallen ist und kritisch nach der eigenen Theoriefähigkeit fragt: Vgl. R. Koselleck/W.-D. Stempel; ferner R. Koselleck.

6) H. Weinrich, 333.

7) (1973), 161.

8) B. Brecht (1970), 143 ("Das Wiedersehen. Geschichten vom Herrn Keuner").

9) J. B. Metz (1973 b), 337.

10) W. Benjamin bei Metz (1973 b), 335.

11) M. Buber, 5/6.

12) M. Buber, 16/17.

13) Auf diese Quintessenz läuft auch der Artikel "Wundergeschichten" von Chr. Burchard hinaus in: Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. v. E. Fahlbusch, Göttingen 1971, Bd. 4, 271-274.

14) Vgl. A. Mitscherlich, 327-329.
Das Klatschbedürfnis, die aggressive Verschwörung im Klatsch gedeiht am üppigsten in engen Gruppen mit hoher wechselseitiger Kontrollmöglichkeit und verschafft das Vergnügen, "in der Nachrede eine flüchtige Verstärkung seiner in-group-Beziehung (wir sind die Besseren) und eine Möglichkeit zur dosierten Triebentlastung zu erfahren".
Im Klatschen offenbart sich nach Mitscherlich die menschliche Neigung, "die vernünftigeren Formen unseres Zusammenlebens regressiv zugunsten primitiver Genüsse aufzugeben"; doch ginge "zu viel Vergnügen" dabei verloren, wollte man die Freude am Klatschen aufgeben.

15) J. B. Metz (1973 b), 340.

15a) Vgl. G. v. Rad, 134/135.

16) G. v. Rad, 158.

17) Zu dieser Interpretation vgl. genauer J. B. Metz bei J. B. Metz (1965), 45-62 (siehe auch die weiteren Beiträge dieses Bandes).
Eine selten beachtete Nuance des mandatarischen Herrscher-Auftrags an den Menschen liegt darin, daß unter allen Dingen, über die der Mensch verfügen soll, nicht aufgeführt ist: der Mensch. Liegt Gottes Segen von Anfang an auf einer demokratisch gleichberechtigten, also fratrizentrischen Brüdergesellschaft?

18) 161.

19) H. Weissgerber, 32.

20) H. Weissgerber, 30/32.

21) K. Marx (^{2}1971), 564.

21a) W. Röpke, Torheiten der Zeit, Zürich 1966, 12.

22) H. Weissgerber, 37/38.

23) (1969 b), 43.

24) K. Marx (^{2}1971), 488.
("Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung").

25) Zur etymologischen Herleitung aus dem Persischen sowie zum religionswissenschaftlichen und biblischen Befund vgl. LThK ^{2}VIII, 67-72, und entsprechende Lexika.

26) 162.

27) E. Bloch (1972), 305 ("Originalgeschichte des Dritten Reichs", 1937).

28) E. Bloch (1968 a), 259-267.
In diesen Kontext gehören die "Leittafeln des gefährlichen und des geglückten Lebens" - exemplarische Kostproben von Blochs narrativer Fähigkeit, Hoffnungsgeschichten zu erzählen. Arkadische Humanität verraten dort "die Formen des französischen Glücks, Zug um Zug, ländlich-alt und voll epikureischer Aufmerksamkeit... Der Wein hat hier erzogen, der griechisch-römische Wein; von daher der Geschmack für Feinheiten überall, in der Flasche, vor der Schüssel,am Weib, im Gespräch... Am schönsten erscheint der französische Schutzraum bei Horaz", der "den Freund an der Tür empfängt..., die ländliche Schüssel preist und den kühlen Falerner und 'sorglose Gespräche, hingedehnt durch die Nacht' ": E. Bloch (1969), III 1100.
Warum erkennt christliche Ethik in solchem Lebensgefühl nicht gelungene Humanität? Warum ist sie nicht selbst Theorie solcher ars vitae - gerade nach Fortfall der ungerechten ökonomischen Bedingungen des Horazischen Glücks?

29) E. Bloch (1968 a), 260.

30) AaO, 264.

31) AaO, 265.

32) E. Bloch (1972), 298.

33) Der Christ ist Utopist, in: K. Marti, 31-46, hier: 31.

34) E. Bloch (1972), 306.

35) Vgl. aaO, 300. Reizvoll wäre ein Vergleich der Eschatologie Joachims v. Fiore, der nach Bloch "die wirkliche Traube Kanaans gerade als historisches Omega gesetzt" hat, mit der Geschichtskonzeption Teilhard de Chardins.

36) G. v. Rad, 238.

37) G. v. Rad, 316.

38) G. v. Rad, 377.

39) (1970), 110 Anm. 50.

40) So z. B. K. Lüthi bei Grabner-Haider/Lüthi, 115/116.

41) 62-70.

42) K. Lüthi, 115 (Lit.!), weist darauf hin, daß Schönheit hier als Reizwirkung und nicht, wie im griechisch-spätantiken Sinn, als Harmonie der Form erlebt wird.

43) Auf diesen Zusammenhang macht auch G. v. Rad (41) ausdrücklich aufmerksam, wenn er sagt, daß gerade die "polemische Einstellung gegen jede Vergöttlichung des Geschlechtlichen, seine Hinausverlegung dieses ganzen Lebensbereiches aus dem Kult und dem sakralen Geschehen" zeige, daß "in Israel eben doch früh ein sehr sicherer Schöpfungsglaube - mindestens in nuce - vorhanden war".

44) Vgl. K. Lüthi bei Grabner-Haider/Lüthi, 115 (Lit.).

45) G. v. Rad, 458.

46) G. v. Rad, 43.

47) 241.

48) H. Buhr, 23: "Man hat also bei dem alttestamentlichen Gebrauch des Wortes Glück in der Hauptsache an das Glücken von Untersuchungen zu denken und nicht an den Zustand des Glücklichseins."

49) V. Gardavsky, Gott ist nicht ganz tot. München 1968. Gardavsky hat dem Jakob-Stoff auch ein bemerkenswertes Theaterstück gewidmet.

50) V. Gardavsky, 41.

51) 39 f.

52) G. v. Rad, 242.

53) Zum Utopie-Begriff und seiner Fundierung im biblischen Verheißungsglauben vgl. genauer H. Assig bei H. Assig/H. v. Mallinckrodt, 17 ff.

54) Gegen diese emanzipatorische Religiosität läßt sich auch vom "Gehorsam" Abrahams kein Einwand konstruieren, sofern man der Geschichte von Isaaks Opferung nicht ein sadistisches Verständnis von Gott im Rahmen traditioneller Leidenstheologie unterstellt.
Vgl. zu den möglichen Auslegungen dieser Geschichte D. Sölle (1973), 39 ff.

55) Vgl. G. v. Rad, 375-379.
Indem G. v. Rad betont, daß eine alttestamentliche oder altorientalische Ästhetik noch nicht geschrieben sei, hält er seine Beobachtungen in folgenden Thesen (379) fest:
"1. Das Schöne war für Israel nie etwas Absolutes, für sich Seiendes, sondern etwas der Welt von Gott her unablässig Zugewandtes. Deshalb war
2. das Schöne etwas Geglaubtes.
3. Der Genuß dieser Gottesschönheit ist eigent-

lich schon in den Hymnen, sicher aber in den Weisungen der Propheten etwas Antizipiertes, d.h. auf eine eschatologische Vollendung ausgerichtet; es ist geglaubtes Schauen und geschauter Glaube.
4. Israel hat auch an den Werken der göttlichen Selbstentäußerung und Verborgenheit Herrlichkeit wahrgenommen.
5. Das Schöne war für Israel mehr etwas Geschehendes als Seiendes..."

56) H. Buhr, 22: "Es mag ein Verhalten geben, das am ehesten die Chance des Segens hat. Und Klugheit und Kraft sind gewiß Bedingungen des Gelingens. Frommes Verhalten war einmal in diesem Sinne kluges Verhalten... Je weiter sich aber die Frömmigkeit von ursprünglicher Klugheit entfernt und Gehorsam gegen Kult und Ritual wird, umso weniger erfüllt sie noch die Voraussetzungen eines Glückens."
Der Zusammenhang von "klug handeln" und "glücken" zeigt sich schon etymologisch in den Verben
שׂכל (Gn 39,3; 2 Chr. 14,6; 20,20; 32,30;)
und צלח (1. Sam 18,14).

57) H. Buhr, 57 ff. ("Korrigierter Messianismus"). Vgl. E. Bloch (1972), bes. 307 ff, und H. Weissgerber, 38 ff. "Gottes Gnadenzusage und Gnadenerweis meint im Alten Testament auch irdisch-diesseitiges Glück. Die christliche Verkündigung hat diesen materialistisch-innerweltlichen Messianismus vergeistlicht und damit irdische Glückseligkeitshoffnungen ins Jenseits verlagert" (40).
Aufschlußreiche Hinweise auch bei D. Ritschl, Die Last des augustinischen Erbes, in: Parrhesia. Festschrift für Karl Barth, Zürich 1966, 471-490.

58) (^{2}1965), 196.

59) Matthäus erklärt den Namen Jesu so, daß er sein Volk von allen Sünden "befreien" werde (Mt 1,21); doch ist dies - wie die Evangelien zeigen - nur ein Aspekt der Befreieraufgabe Jesu.
M. Buber übersetzt entgegen der üblichen Exegese (Jahwe ist Hilfe, Erlösung, Heil) mit "Jahwe ist Befreiung".

60) W. Pannenberg, Der Gott der Hoffnung, in: S. Unseld, 209-225, hier: 212.

61) Mit "selig" hat Luther das griechische μακάριος übersetzt; ich halte die Übertragung mit "glücklich" wie J. Zink für die heute angemessenere. Zur Etymologie von μακάριος im Unterschied von ὄλβιος und εὐδαίμων sowie zur Stilform des Makarismus überhaupt.
Siehe den Art. μακάριος, in: ThW IV,365-373; ferner LThK ^{2}IX, 639-642.

62) M. Machovec, 113.

63) (1966), 389.

64) Vgl. E. Bloch (1969), I 9/1.

65) Zu dem hier vorgeschlagenen Verständnis des Reiches Gottes und seinen Konsequenzen, vgl. u. a. H. Gollwitzer, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, in: E. Feil/R. Weth, 41-64; H. Assig, Reich Gottes als "konkrete Utopie", in: H. Assig/H. v. Mallinckrodt, 17-47 (Lit.!).
Für die Sekundarstufe II finden sich Diskussionstexte zu den angeschnittenen Problemen vereinigt in dem Bändchen "Politische Ethik".
Konkrete Konsequenzen in der hier angedeuteten Richtung zieht die Enzyklika Pauls VI."Populorum Progressio", vgl. bes. Nr. 20 (Um ein menschlicheres Leben), Nr. 42 (Voller Humanismus), Nr. 44 (Brüderschaft der Völker), Nr. 48 und Nr. 80 (Pflicht zur Solidarität), Nr. 64 (Einer solidarischen Welt entgegen), Nr. 79 (Berechtigte Hoffnung auf eine bessere Welt).
Nicht nur im letzten Text wird die utopische Brüderlichkeit der Christen für heilsbedeutsamer gehalten als der vermeintliche "Realismus" der Welt.

66) Vgl. zur Terminologie und Tendenz dieser Wunderauslegung die anregende Skizze von P. Schwarzenau (1970).
Schwarzenau weist überzeugend nach, wie in ntl. Wundergeschichten dramatische "Figuren" agieren, hinter denen bestimmte Gruppen-Anliegen und soziologische Motivationen sichtbar werden.
So spiegelt die stilisierte Schematik der Geschichte vom Gelähmten, Mk 2,1-12, das dynamische, opponierende Selbstverständnis einer vom Judentum sich lösenden hellenistischen Gemeinde wider, die die urgemeindliche Institution der Sündenvergebung gegen Angriffe des Rabbinats zu verteidigen hatte.

67) Vgl. die Art. Gnade; Gnadenstreit; Gnadensysteme, in: LThK ²IV 977 ff.

68) Art. Charites, in: Der kleine Pauly. Lexikon der Antike I, Stuttgart 1964, 1135-1137.

69) In den Strophen dieser Antiphon (von J. v. Acken, 1937) findet die menschliche Wirklichkeit der Gnade einfachen und überzeugenden Ausdruck.

70) Sacramentum Mundi II 441. Der Geschenkcharakter ist eben jenes Moment, das auch M. Scheler als "pure Gnade" (II 339), als den "Gnadencharakter

aller tieferen Glücksgefühle" bezeichnet.
Scheler betont durchgehend, "daß die positiven Gefühle, je tiefer sie sind, immer mehr Gnadencharakter annehmen", während aller "praktische Eudaimonismus" mit seiner Tendenz, Lustgefühle bewußt und direkt anzustreben, sich als "Surrogat für die innere Glücklosigkeit" entlarve: VI 70/71 ("Vom Sinn des Leides").
Will man Schelers Einsichten in den Kontext christlicher Glücksethik einbeziehen, dann muß man nicht selten Scheler gegen Scheler lesen, der sich - seit Eucken - immer wieder in dualistischen Denkvorstellungen verfängt.

71) Es sind dies Momente jener ressentimentfreien, ganz unbürgerlichen, "seigneurialen Lebensführung", der Schelers ganze Liebe gilt - freilich unter sträflicher Mißachtung ihrer sozioökonomischen Bedingungen. Vgl. M. Scheler, III 115 ff; 356-359; 380.

72) H. Buhr, 35.

72a) S. zu diesem Gedanken M. Veit, Die vermauerte Gnade. Wer hat Angst vor der bösen Welt?, in: K.-W. Bühler, 40-51; ferner C. Amery (1972).

73) H. Böll (1969), 292.
Vgl. zum ganzen A. Grabner-Haider/K. Lüthi.

74) J. Moltmann (1973), 346/363.
Dies Referat Moltmanns ist eine geraffte Zusammenfassung der wesentlichen Thesen seines Buches: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.

75) (1973), 365.
Einen ganz ungewöhnlichen, an C. G. Jung orientierten Auslegungsversuch regt P. Schwarzenau mit seinem Vorschlag an, im Kreuz Christi das "Symbol" für die energieumwandelnde Kraft des Lebens Jesu zu sehen. Als Symbol wandele das Kreuz die Energie der ich- und über-ich-fixierten Psyché in pneumatische Energie um, die dem Menschen zum Selbst (zur Individuation) und zu wahrer Gemeinschaft (ekklesia, Kollektivität) ermutige und befreie; das Kreuz verdeutliche schrankenloses Urvertrauen, indem es den Mut des Menschen zu einem alle Entfremdung aufhebenden essentiellen Sein erwecke und in dieser neuen Existenz den liebenden Menschen das Kraftfeld der Auferstehung berühren lasse: P. Schwarzenau, Zur Geschichtstheologie des Apostels Paulus (unveröffentl. Manuskript).

76) A. Grabner-Haider (1970 a), 170.

77) II 566 / III 880. Gleichgültig ist, ob dies die Intention der genuinen Philosophie Platons war; entscheidend ist vielmehr, daß der Platonismus in seiner Wirkungsgeschichte dieses "Herumdrehen der Wirklichkeit" hervorgerufen hat, so daß K. Marx den platonisierten Idealismus "umstülpen" und vom Kopf wieder auf die Füße stellen mußte. Vgl. dazu E. Bloch (1968 b), 108-120 ("Marx und die idealistische Dialektik").

78) (^{8}1969), 11. Daher betont D. Bonhoeffer, 68, "die tiefe Diesseitigkeit des Christentums": "Nicht ein homo religiosus, sondern ein Mensch schlechthin ist der Christ, wie Jesus - im Unterschied wohl zu Johannes dem Täufer - Mensch war."

79) (^{2}1965), 196.

80) G. Szczesny (1971 a), 213.

81) Vgl. zu diesem Gedanken L. (!) Marcuse (1969).

82) H. Cox, 124.

83) Auf diese Einwandmuster, die sich formal zusammenfassen lassen zum sog. "eschatologischen Einwand", habe ich ausführlicher zu antworten gesucht in: H. Assig/H. v. Mallinckrodt, 34 ff.

84) D.-O. Schmalstieg, "Gott ist Liebe", "Fuck is God". Anm. zu erotischer Theologie, in: A. Grabner-Haider/K. Lüthi, 134-137, hier: 136.
Vgl. A. Grabner-Haider (1970 b).

85) S. Pfürtner (1972 a), 182 ff.

86) M. Luther

87) II 840. Nietzsche wundert sich über die Zufälle, an denen es gehangen haben mag, daß wir von Wagner anstelle der Musik über Luthers Hochzeit heute die Meistersinger besitzen.

88) II 853.

89) Bei S. Pfürtner (1972 a), 53.

90) F. Schiller, 49/99.

91) G. Martin, bes. 49 ff. Die von H. Cox und im Kreis um J. Moltmann entdeckte "Theologie des Glücks" hat H.-H. Hücking (1971 a) mit Recht kritisch analysiert. Er hebt an diesem Entwurf den "Mangel einer kritischen Theorie von Kirche und Gesellschaft" (251) hervor; ohne empirisch-analytisches und reflexives Wissen spekuliere derartige theologische Hermeneutik folgenlos, bleibe "nachkritische Theologie" (252).
Es wird sich erweisen müssen, ob in der vorgelegten Glücksethik die Bedingungen ihrer Möglichkeit jeweils angemessen mitreflektiert worden sind.

92) M. Scheler, II 82-84.

93) VIII 65, vgl. 31/205.

94) II 360. Schelers anthropologische Konzeption kritisiert knapp D. Claessens (^{2}1970), 22-24.

95) In: K.-W. Bühler, 70-89.
Das folgende Textstück findet sich bei P. Tillich (1969), 105.

96) VI 71; vgl. 51/61/140: Als "Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" ist die letzte Version die üblicherweise zitierte.

97) (1971 b), 209.

98) F. Schiller, 46.

99) H. Marcuse (1970), 171 ff; (^{2}1969), 55 ff.

100) H. Marcuse (1973), 88-89.

101) K. Marx (^{2}1971), 604.

102) Ges. Schriften, hg. v. E. Bethge, Bd. III, München 1966, 174.
H. Gollwitzer hat diese Passage seinem Geleitwort für das Buch von M. Machovec ("Jesus für Atheisten") vorangestellt.

103) E. Kellner (1966), 24.
Über den Stand des christlich-marxistischen Dialogs informieren außerdem übersichtlich: Garaudy/Metz/Rahner; J. M. Lochman; D. Sölle (1971 a), 92-114 ("Christentum und Marxismus. Bericht über den Stand des Gesprächs").

104) In: Garaudy/Metz/Rahner, 31.

105) Zur Frage einer authentischen Marx-Interpretation vgl. A. Schmidt, 39 ff: "Die Frage, ob die Schriften des 'jungen' oder des 'alten' Marx wesentlicher seien, ist - so gestellt - gegenstandslos.

Heute kann es sich nur darum handeln, an die aus allen Phasen der Marx'schen Entwicklung tragfähigsten Gedanken anzuknüpfen. Gegenwärtige Bedürfnisse, nicht chronologische Argumente entscheiden" (40).
Vgl. ferner M. Zivotić, 37 ff ("Ist der Marxismus eine humanistische Philosophie?").

106) M. Zivotić, 47.

107) Vgl. die Autoren von: Moral und Gesellschaft.

108) In: Garaudy/Metz/Rahner, 53.

109) R. Garaudy in: E. Kellner (1966), 322.

110) M. Stöhr bei D. Sölle (1971 a), 97/98.

111) P. Tillich (1969), 42.

112) (1969), 33; das folgende Zitat 45.

113) Garaudy/Metz/Rahner, 50.

114) Ebd.

115) Vgl. D. Sölle (1971 a), 113.

116) Bei D. Sölle (1971 a), 105.

117) Garaudy/Metz/Rahner, 69.

118) K. Marx (^{2}1971), 450.

119) (1968 a), 346.

120) Art. Eudämonismus, in: Philosophisches Wörterbuch I 346-347.

121) MEW III 402.

122) W. Gottschalch bei D. Kerbs, 10.

123) Darauf weist A. Plack, 55 f, mit Nachdruck hin. Vgl. Th. W. Adorno, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, München ^{2}1963, 83.

124) B. Brecht (1971), 99 (Sperrung vom Verf.).

125) D. Kerbs, 6.

126) P. Tillich (1969), 94.

127) H. Marcuse (^{3}1970), 259. Für E. Bloch (1972),316f ist "das Glück, das marxistisch seine Laufbahn hat, ... nicht das einer bereits vorhandenen und nur reichlicher zugeteilten Art, wie die 'Seligkeit' in den geistlichen Utopien, wie die Langeweile eines dauernden Sonntags in den bürgerlichen. Das alles ist statische, ja ganz eigentlich phantasielose Mythologie; das Schlaraffenland, Märchenland entsteht hier wesentlich nur durch

Substraktion des gegebenen Übels, durch Wegnahme des 'Jammertals' oder - in den bürgerlichen Utopien - des All- und Werktags".
Marxistische Hoffnung dagegen läßt sich auf "bloße mythologische Verlegung" nicht ein; sie begreift "alles bisherige Glück" als "in der Andeutung des Rechten" stehend. Echte Utopie holt aus den Reichsträumen "bleibende Velleität, humane Phantasie" und läßt auf des Glückes "lebhaftiges Diesseits" drängen.

128) L. Feuerbach, 143.

129) J. B. Metz bei H. Peukert, 293.

130) J. B. Metz bei Metz/Moltmann/Oelmüller, 78 Anm. 57.

131) H. Kurnitzky, 61; vgl. 68 ff.

132) A. Schmidt, 35 ff.

133) H. Marcuse (1973), 76.

134) K. Marx (^{2}1971), 778.

135) Beleg bei A. Schmidt, 40/43 Anm. 89.

136) C. Amery (1972), 247/237/231.

137) L. Feuerbach bei A. Schmidt, 31/32.

138) M. Horkheimer/Th. W. Adorno, 39.

139) Ebd.

140) Th. W. Adorno (1966), 244.

141) A. Schmidt, 40.

142) A. Schmidt, 145.

143) Feuerbach bei A. Schmidt, 42 (Hervorhebungen v. Feuerbach).

144) AaO, 46.

145) AaO, 47 (Hervorhebungen von Feuerbach).

146) AaO, 51.

147) Vgl. J. B. Metz (1968), 52 ff.

148) A. Schmidt, 153.

149) Vgl. vor allem das Kap. "'Materialer' Existentialismus als kämpferische Anthropologie" bei A. Schmidt, 155 ff.

150) A. Schmidt, 220.

151) M. Scheler (^{7}1966), 37 f (Hervorhebungen von Scheler). Vgl. die Kritik bei D. Claessens (^{2}1970), 22 ff.

152) L. Feuerbach bei A. Schmidt, 220.

153) AaO, 222 (Hervorhebungen von Feuerbach); vgl. zur Modifikation der These von der Universalität der Sinne aaO, 225.

154) AaO, 223.

155) AaO, 206/207.

156) AaO, 203/205 (Hervorhebungen von Feuerbach). A. Schmidt, 204, weist ausdrücklich darauf hin, daß Feuerbach die französischen Theoretiker der "sensibilité physique" nicht nur in die deutsche Diskussion einführt, sondern sie, auf lebensmetaphysischer, geschichtsphilosophischer Ebene, auch überbietet.

157) A. Schmidt, 212. Eudämonismus verträgt sich mit der Annahme eines Gewissens insofern, als das Gewissen (Mitwissen) als der "Ausdruck des Allereigensten und Allerinnerlichsten" zugleich "Ausdruck des Socialismus, der Gemeinschaftlichkeit" ist (212 Anm. 442).

158) A. Schmidt, 215.

159) Ebd.

160) H. Marcuse (1973), 77/78.

161) K. Marx (^{2}1971), 599 (Hervorhebungen v. Marx); vgl. die Stelle aus den "Debatten", 163. Alle Zitate, die nicht ausdrücklich belegt sind, befinden sich in unmittelbarem Umkreis dieser Stelle (598-602).

162) K. Horn, 32. Nach Horkheimer/Adorno, 13, setzt sich diese Entfremdung bis in die erkenntnistheoretischen Kategorien fort: "Es ist die Identität des Geistes und ihr Korrelat, die Einheit der Natur, der die Fülle der Qualitäten erliegt. Die disqualifizierte Natur wird zum chaotischen Stoff bloßer Einteilung und das allgewaltige Selbst zum bloßen Haben, zur abstrakten Identität."

163) K. Marx (^{2}1971), 565.
Zur genaueren Analyse des Begriffs der Entfremdung, der wesentlich eine ökonomische, nicht eine psychologische Kategorie ist, vgl. aaO das berühmte Kapitel über "Die entfremdete Arbeit" (Marx knüpft an die damalige Situation des Pariser Proletariats an).
Ferner E. Ritz, Art. Entfremdung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie II 509-525, (Lit.!), nicht zuletzt unter der Perspektive der theologischen Herkunft des Begriffs der Entfremdung (alienatio) als der dem Heil entgegengesetzten Sündigkeitsverfassung des Menschen; vgl. schließlich den Art. Entfremdung in: Philosophisches Wörterbuch I 289-296.
E. Bloch (1968 a), 98, will zwar die Bibel "endlich auch mit den Augen des kommunistischen Manifests gelesen" wissen, merkt aber zugleich an, daß man das zentrale Problem der "Selbstentfremdung" auch mit christlichen Augen sehen lernen muß. Bloch stellt das bekannte Marx-Wort, daß der Mensch die Wurzel aller (gesellschaftlichen) Dinge sei, mit einer Stelle aus dem 1. Johannes-Brief (3,2) zusammen und notiert: "Hätten diese beiden Textstellen einander gelesen oder hätten sie einmal wechselseitig ein Treffen,

dann fiele auch auf das Realproblem der Entfremdung in allem und ihrer möglichen Aufhebung ein gleichzeitig detektivisches wie utopisches Licht" (350-351).

164) "Das Große an der Hegelschen Phänomenologie... ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, ... daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen... als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift" (K. Marx, 1971, 645). Allerdings liegt gerade in der Arbeit der Grundwiderspruch der kapitalistischen Gesellschaft: Die Arbeit ist gesellschaftliche Arbeit geworden, "der Arbeiter selbst ein Kapital, eine Ware" (584), über das Kapital aber verfügen Einzelne, die Kapitalisten. Marx kritisiert deren Profitinteresse mit einer Bestimmung des wahren Reichtums: "Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerungen bedürftige Mensch" (605).
Der Mensch soll die Welt zu seiner Welt gestalten, d. h. er soll die zunächst fremde, feindliche Welt durch gesellschaftliche Arbeit so formen, daß er sich in ihr "zu Hause" und "bei sich" fühlen kann (vgl. 564).
In diesen Bestimmungen greift Marx als Erbe auf, was die Philosophen vor ihm - Kant, Schiller, Fichte, Schelling und besonders Hegel - Freiheit genannt haben. Emanzipation, Freiheit ist Zu-Hause-Sein, Bei-sich-Sein, aber Bei-sich-Sein nicht in aparter Theorie, sondern im Gegenständlichen, in der Welt, und im Umgang mit der Welt.
Denn für Marx, 602 ff, zeigt sich die "Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte" gerade nicht in abstrakten Theorien, in Religion, Geschichte, Politik, Kunst, Literatur, von wo aus die konkrete Arbeitswelt als äußerlicher, entfremdeter Nützlichkeitsbereich erscheint, vielmehr ist ihm "die Geschichte der Industrie... das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte, die sinnlich vorliegende menschliche Psychologie" und das "wirkliche geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen" - wenn auch in entfremdeter Gestalt. Je mehr sich die theoretisch-idealistische Wissenschaft dem Bereich materieller Produktion entfremdete, "desto praktischer hat die Naturwissenschaft vermittelst der Industrie in das menschliche Leben eingegriffen und es umgestaltet und die menschliche Emanzipation vorbereitet, sosehr sie unmittelbar die Entmenschung vervollständigen mußte".

Faßt man unter den Prämissen des erreichten Kommunismus, also der nicht mehr entfremdeten Gesellschaft, Naturwissenschaft und Industrie als "exoterische Enthüllung der menschlichen Wesenskräfte", dann gilt: "Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von dem Menschen wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: Es wird eine Wissenschaft sein" (604). Vgl. A. Schmidt, 41 f.

165) K. Marx (^{2}1971), 601 (Hervorhebungen von Marx).

166) AaO, 602 (Hervorhebung von Marx).

167) AaO, 593 (Hervorhebung von Marx).

168) AaO, 596 (Hervorhebung von Marx).

169) Dieses Zitat entnimmt der Verfasser einem Beitrag, den Wiss.Ass. Dr. K. Homann für das Seminar "Marxismus und Christentum - Konkurrenz oder Dialog?" (durchgeführt von H.Assig/K.Homann im SS 1973 an der Pädagogischen Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund) erstellt hat.
In Anlehnung an dieses unveröffentlichte Papier finden sich einige weitere Textanklänge auf den Seiten 405 und 406.

170) D. Wyss (1969), 20; seinem Einwand, Marx habe diese anthropologische Problematik weder bemerkt noch diskutiert, begegnet A. Schmidt, 63/64 Anm. 155, mit dem Hinweis, daß Wyss den sachlichen Hintergrund der herangezogenen Marx-Stelle verkennt.

171) K. Marx (^{2}1971), 617.

172) E. Bloch (1968 a), 353.

173) H. Marcuse (1967), 15 (Hervorhebung vom Verf.).

174) H. Marcuse bei D. Cooper (1972), 91.

175) H. Marcuse (1967), 29.

176) "The Dialectics of Liberation" war der Titel eines Kongresses, der vom 15. bis 20. Juli 1967 in London stattfand mit dem Ziel, eine gemeinsame Sprache zwischen Philosophen, Soziologen, Ökonomen und Psychiatern für die Basis einer Revolution zur Befreiung zu finden. H. Marcuse faßt in seinem Beitrag über die "Befreiung von der Überflußgesellschaft" gedrängt die wesentlichen Grundlinien seiner Konzeption einer "neuen Sensibilität" als eines politischen Faktors zusammen:
D. Cooper (1972), 90-101. Vgl. H. Marcuse (1973), 61.

177) H. Marcuse bei D. Cooper (1972), 95.
Zur Definition der Überflußgesellschaft 93 ff.

178) AaO, 95/96.

179) H. Marcuse (^{2}1969), 41.

180) Vgl. F. Engels einschlägige Schrift über "Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft" (1882), Berlin 1955.
Für E. Bloch ist der Marxismus im Unterschied zu den abstrakten Utopien eine "reale" bzw. "konkrete Utopie".
Zum Begriff und Phänomen des Utopischen vgl. A. Neusüss.

181) H. Marcuse bei D. Cooper (1972), 90.

182) Vgl. H. Marcuse (^{2}1969), 21 ff Anm. 1.
Man sollte genauer von der "biosozialen" Natur des Menschen sprechen, da ein abstraktes biologisches Substrat des Menschen nie vorfindbar ist und "auch die Biologie ein nur biologisches Wesen Mensch allein durch 'Verlängerung' phylogenetischer Daten und durch heuristische Abstraktionen isolieren kann": F. W. Menne (1971), 90.

183) H. Marcuse bei D. Cooper (1971), 97.

184) AaO, 96.

185) AaO, 97 (Hervorhebungen vom Verf.).
Vgl. H. Marcuse (^{2}1969), 43 ff, 52 f, 76;
H. Marcuse (1973), 77 ff; A. Schmidt, 58 ff.

Hochkulturen, nämlich als Stolz in der Distanzierung zur Natur, noch einmal durchzusetzen" (188).

186) Bei D. Cooper (1972), 100.

187) H. Marcuse (1967), 28/29.

188) Wo nach gängiger Rede heute "zu subjektiv" geredet wird, betet das Subjekt meist automatisch den consensus omnium nach. Dem Durchschnittswert solcher Objektivität muß nach Adorno (1966), 170/171, das Subjekt widerstehen: "An dieser Emanzipation, nicht an der unersättlichen Repression des Subjekts hängt Objektivität heute. Die Übermacht des Objektivierten in den Subjekten, die sie daran hindert, Subjekte zu werden, verhindert ebenso die Erkenntnis des Objektiven; das ist aus dem geworden, was einmal 'subjektiver Faktor' genannt wurde."
Vgl. zum ganzen K. Horn.

189) Wem die Definition emanzipatorischer Erziehung als "sozialwissenschaftlich fundierte(r) Theorie und Praxis des politischen Kampfes" (These 1) zu einseitig erscheint, wird sich klarmachen müssen, daß unser Bildungssystem - vor allem in Gestalt bürgerlicher Pädagogik als politisch gezielter Entpolitisierung - immer schon extrem politisiert ist. "Was wir wollen", sagt H. Marcuse bei D. Cooper (1972), 100, mit Recht, "ist eine Gegenpolitik zur herrschenden Politik."

190) Vgl. bei W. Lepenies/H. Nolte vor allem den Beitrag über "Experimentelle Anthropologie und emanzipatorische Praxis".

191) H. Marcuse (1973), 87.

192) H. Marcuse (^{2}1969), 43.

193) AaO, 19.

194) H. Marcuse (1973), 87.

195) AaO, 87/73.

196) F$_2$ W. Menne (1972), 250; vgl. ferner D. Claessens (^{2}1970), 194; H. Assig (1972 a), 173/174.

197) R. Schwendter, 256, vgl. 250 ff.

198) (1970), 122 und passim.

199) W. Klafki/K. C. Lingelbach/H. W. Nicklas, 37.

200) F. W. Menne (1972), 251.
Ästhetik und Plan zusammendenkend spricht F. Tomberg (1973 b), 16, von einer "freien geplanten Gesellschaft".

201) F. W. Menne (1972), 257.

202) H. Marcuse (^{2}1969), 48; vgl. R. Schwendter, 251.

203) D. Kerbs, in: Wege der Kommunikation, 46.

204) Treffend charakterisiert H. Marcuse (1973), 99-102, diese schizoide Gestalt bürgerlicher Kultur sowie die allgemeinsten Kennzeichen ihres Zerfalls.

205) F. Tomberg (1973 b), 17.

206) Bei H. Marcuse (1973), 130.
Unter dem Titel "Politische Ästhetik" hat F. Tomberg eine Aufsatzsammlung vorgelegt, in der anhand kritischer Analysen der bürgerlichen Gegenwartskunst die Kunst als ein politisches Phänomen dargestellt und die Einheit von ästhetischer und politischer Aktion reflektiert werden.

207) In: Wege der Kommunikation, 49 (Lit.).
Dort auch die folgenden Zitate.

208) E. Bloch (1968 a), 350.

209) Zit. bei D. Kerbs, 19. Vgl. F. Nietzsche, II 847.

210) Um die politische Bedeutung visueller Kommunikation im Kontext einer materialistischen Ästhetik kreisen alle Beiträge der Zeitschrift: Ästhetik und Kommunikation 1 (1970), H. 1.

211) D. Kerbs bei D. Kerbs, 33.
Dieser inzwischen mehrfach veröffentlichte Aufsatz über "Ritual und Spiel", worin Kerbs Rituale einer repressiven, magisch orientierten und faschistischen Kultur, Spiele dagegen einer emanzipatorischen, intellektuell orientierten und sozialistischen Kultur zuordnet, dürfte als klassisches Beispiel für die politischen Implikationen ästhetischer Phänomene gelten.
Als Ziele ästhetischer Erziehung bestimmt D. Kerbs bei Beck/Schmidt, 157: Sensibilisierung der Wahrnehmung, Intensivierung der Imagination und Stärkung der Kreativität.
Vgl. außer der genannten Lit. ferner G. Wollschläger; Wege der Kommunikation; O. Schwencke; Chr. v. Krockow; C. Werner-Weiß bei D. Zilleßen, 250 ff; H. Cox; A. Grabner-Haider/K. Lüthi; E. Schillebeeckx; 80 ff; J. Moltmann (1971).

212) J. Moltmann (1971), 7 (Hervorhebung von Moltmann).

213) K. Füssel, in: Publik-Forum Nr. 20 (1973), 24, im Blick auf A. Holls neuestes Buch "Tod und Teufel" (Stuttgart 1973).

214) F. Nietzsche, III 692/536/810/891/576/752/495. Vgl. F. Tomberg (1973 b), 16 ff.

215) E. Fromm (1970), 98 ff.

216) Vgl. aaO, 71-76.

217) (1970), 227.

218) (1973), 90-94.

219) (1973), 94, mit dem Hinweis auf das berühmte Gemälde von E. Delacroix "Die Freiheit führt das Volk", 1930 (Paris, Louvre).

220) Vgl. Kritischer Katholizismus, 31.

221) Vgl. Grabner-Haider/Lüthi, 119. Im Blick auf die Soteriologie erwägt K. Lüthi, ob nicht Versöhnung zwischen Gott und Mensch sich anthropologisch in der erotisch-sexuellen Begegnung spiegeln könnte. Das Problem, das durch die "zunehmende Dominanz mütterlicher Anteile im Gottesbild" (D. Stoodt, 205) sich stellt, ist in der gegenwärtigen religionspädagogischen Debatte zwar bemerkt, aber keineswegs angemessen diskutiert worden. Aus dem Zusammenhang der vorliegenden Arbeit ergeben sich dazu folgende Orientierungspunkte:

(1) Die weibliche-mütterliche Gottesvorstellung ist biblisch gut belegt; Jes 66,13: Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet." Mt 23,37: "Jerusalem, Jerusalem, ... wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt." Vgl. den Gedanken E. Fromms (1970),110 Anm.50, daß sich in der Idee des Landes, das von Milch und Honig überfließt, die Gestalt der Großen Mutter erhalten habe.

(2) Die mütterlich vermittelte Grunderfahrung sozialen "Urvertrauens" (vgl. E. H. Erikson, 62 ff; A. Mitscherlich, 83 ff) wird heute durchaus im Sinne einer Transzendenzerfahrung gedeutet, worin die Mutter als "Hohepriesterin der Ordnung" und "in der zeitlosen Gebärde der magna mater" (P. L. Berger, 1970, 82; W. Hartmann, 202 ff) erscheint.

(3) Diese Konzeption leidet allerdings darunter, daß die menschliche Gottesbeziehung an dem durch ein extremes Machtgefälle sich auszeichnenden Beziehungsmuster zwischen Mutter und Kind abgelesen wird; auch zeichnen sich nach dem Aufgang der "vaterlosen Gesellschaft" (vgl. dazu H. Faber) bereits Konturen ab,

"die eine Untersuchung der (heute) 'mutterlosen Gesellschaft' rechtfertigen" (W. K. Höchstetter, 128).
(4) Möglicherweise liegt eine progressive, paternale und maternale Elemente vereinigende Lösung in einer fraternalen Gottesvorstellung, worauf in dieser Arbeit nicht wenige Ansätze hinauslaufen.
Vgl. zum ganzen auch A. Vergote; E. Schillebeeckx, 150 ff.

222) (1970), 108 f, 110/111.

223) Vgl. dazu D. Kerbs, in: Ästhetik und Kommunikation 1 (1970), H. 1, 40 ff.

224) (1969), 160.

225) 223.

226) In: Taschenlexikon Religion und Theologie I 263.

227) W. Korff, 415.

228) Das Zitat bei W. Korff, 422 Anm. 20.

229) J. Habermas (1971 b), 221/200.
Vgl. zur Gehlen-Habermas-Kontroverse: W. Lepenies/H. Nolte, 77-102.

230) 215 f.

231) 326 (Hervorhebung von Lepenies).

232) (1971 b), 212/210/211.

233) Bei J. Habermas/N. Luhmann, 140/138/137.
Zum Begriff der "Kompetenz" und der Spannweite seiner Verwendung besonders an den "Nahtstellen" anthropologischer und soziologischer Argumentation vgl. W. Lepenies (1971), 29 ff.

234) J. Habermas (1973), 153/150.

235) AaO, 153.

236) AaO, 164, wobei der Ton auf "Schein" liegt. Erkannte Kontingenzen, die an der körperlichen und moralischen Verfassung des einzelnen Menschen unaufhebbar hängen (Altern, Krankheit, Einsamkeit, Schuld, Tod), brauchten im Rahmen einer kommunikativen Moralität nicht mehr durch Erzeugung eines rationalisierenden Scheins höherer Ordnung abgewehrt zu werden; "mit ihnen müssen wir, prinzipiell trostlos, leben" (165).

Diese bemerkenswerte Einsicht von Habermas korrespondiert mit der Forderung D. Coopers (1971), 91 und (1972), 14, eine freie Gesellschaft müsse so beschaffen sein, "daß in der Gesamtstruktur das Alleinsein unverletzt bleibe". Alleinsein und prinzipielle Trostlosigkeit sind keineswegs gleichbedeutend mit gesellschaftlich verursachter, aufhebbarer Entfremdung und jenen Leiden, die Menschen einander zufügen, sondern beschreiben eine Grundbefindlichkeit des Individuums, deren nüchternes, ehrliches Eingeständnis Menschen umso sensibler sein läßt für den Reichtum einer Freundschaft, einer erotischen Faszination, für die "Einmaligkeit" des Lebens überhaupt.

237) A. Mitscherlich, 103.

238) W. Lepenies (1972), 323, unter Verweis auf die "morale par provision" im "Discours de la méthode" de Descartes.

239) F. W. Menne bei Hertz, 58; eine solche Ethik der "Rollen- und Institutionendistanz" bringt den Handelnden in eine "vibrierende" Spannung zu den sozio-kulturellen Lebensmöglichkeiten. Zur Findung ethischer Normen im Rahmen transitorischer Ethik vgl. auch E. Schillebeeckx, 126 ff.

240) A. Gehlen (1969), 70.

241) Bei A. Hertz, 58.

242) AaO, 58/59; vgl. auch die dort angegebene Literatur zum Konsensus-Theorem.

243) Darauf weist vor allem H. Marcuse (vgl. neuestens 1973, 12 ff) immer wieder hin.

244) Ansätze zu einer Theorie humaner Bedürfnisse finden sich in den "Pariser Manuskripten" von K. Marx (²1971), 608 ff; ferner in: IDZ 6 (1973) H. 2 ("Nicht vom Brot allein? Bedürfnisse und Klassengesellschaft"); in: Vorgänge. Zeitschrift für Gesellschaftspolitik 12 (1973), H. 4 ("Qualität des Lebens").

245) J. Habermas (1973), 110. Von diesem Ansatz aus kann auch der traditionelle Gottesbegriff neu diskutiert werden: Kann Gott "zum Namen für eine kommunikative Struktur" werden? Kann die Idee Gottes aufgehoben sein im Begriff eines Logos, "der die Gemeinde der Gläubigen und damit den realen Lebenszusammenhang einer sich emanzipierenden Gesellschaft bestimmt" (vgl. 167) ?

246) Vgl. F. Nietzsche, III 676 und J. M. Lochman, 66.

247) G. v. Rad, 242.

248) Als "Humanorientierung", in der es "nicht nur um Ethik, Moral und Forderung geht, sondern erst recht um Wohl, Heil und Glück des Menschen", will J. F. Konrad RU als obligatorisches Schulfach verstanden wissen, in: ZRP 28 (1973), 105/106.

249) Vgl. ausführlicher J. Habermas (1973), 163 ff; P. L. Berger (1973); K.-W. Dahm/N. Luhmann/D. Stoodt.

250) D. Claessens/F. W. Menne, 177.

251) D. Claessens (^{2}1970), 181 (182).
Vgl. die Bemerkung A. Mitscherlichs, 98, daß die Vorherrschaft lieblosen Gewaltdenkens einer Umwelt zugehöre, in der die Deckung vitaler Grundbedürfnisse schwerfällt.
Umgekehrt zeigt Dt. 28, 1-14, daß der "Überfluß an Gütern" die materielle Basis von Jahwes Heil und Segen sowie von befriedigten Beziehungen der Menschen untereinander ist.
Vgl. zum ganzen auch die Argumentation von K. Marx (^{2}1971), in den "Pariser Manuskripten" (über Bedürfnis, Luxus und Sparsamkeit).

252) (1970), 193.

253) Vgl. A. Mitscherlich, 104.

254) M. Scheler, III 114/88/106/129/315.

255) H. Ringeling (1968), 112;
vgl. F. W. Menne (1971), 150 ff/238;
im Blick auf die in den gesamtgesellschaftlichen Liberalisierungsprozeß eingebettete sexuelle Emanzipation, G. Schmidt/V. Sigusch, 142 ff.

256) H. Grewel, 3/14.

257) 162. Die formale Übereinstimmung mit der Auffassung J. Ratzingers, 6, Glauben "als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt neu zu verstehen", zeigt die Notwendigkeit einer inhaltlichen Präzisierung dieser Formel, woran sich dann die Geister nicht selten scheiden.

258) Vgl. Méditations sur l'Evangile,
zitiert in: Die katholische Glaubenswelt II. Freiburg i. B. 1960, 53.

Literaturverzeichnis

Adorno, Th. W.	Eingriffe. Neun kritische Modelle (es 10), Frankfurt a. M. 1963
Adorno, Th. W.	Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966
Adorno, Th. W.	Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften 6. Hg. v. G. Adorno und R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1970
Adorno, Th. W.	Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit H. Becker 1959 - 1969. Hg. v. G. Kadelbach (st 11), Frankfurt 1971
Adorno, Th. W. u. a.	Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Soziologische Texte 58), Neuwied und Berlin 1972
Adorno, Th. W.	Studien zum autoritären Charakter. Aus dem Amerikanischen von M. Weinbrenner. Vorrede von L. v. Friedeburg (st 107), Frankfurt a. M. 1973
Albert, H.	Plädoyer für kritischen Rationalismus (Serie Piper 10), München ^{2}1971
Albert, H./ Topitsch, E. (Hg.)	Werturteilsstreit (Wege der Forschung Bd. 175), Darmstadt 1971
Amery, C.	Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Nachwort von H. Böll (rororo-aktuell 589), Reinbek bei Hamburg 1963

Amery, C. — Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek bei Hamburg 1972

Ammon, G. — Geisteskranke Gesellschaft, in: Neues Forum 20 (1972) H. Juli/August, 48-52 (Lit.!)

Antweiler, A. — Zum Pflichtzölibat der Weltpriester. Kritische Erwägungen zur Enzyklika Papst Pauls VI. über den priesterlichen Zölibat, Münster 1968

Aristoteles — Nikomachische Ethik. Übersetzung u. Nachwort v. F. Dirlmeier. Anmerkungen v. E. A. Schmidt (Reclam 8585-90), Stuttgart 1969

Assig, H. — Unterrichtsvorschläge zur "Politischen Ethik". Ein Beitrag zur emanzipatorischen Funktion des Religionsunterrichts, in: rhs 15 (1972 a) 167-175

Assig, H. — Gesellschaftliches Engagement und politische Interessen der Jugend (Thesen), in KBl 97 (1972 b) 116-117

Assig, H. — Ich glaube - im Engagement, in: Betz, O. (Hg.), Ich glaube mit meinem Leben, München 1972, 131-150

Assig, H.	Art. Eschatologie, in: Bauer, J. B. (Hg.), Die heißen Eisen von A bis Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen, Graz/Wien/Köln 1972 c, 140-152
Assig, H.	Glück und Heil (Thesen), in: KBl 98 (1973) 91-92
Assig, H./ Mallinckrodt, H.v.(Hg)	Politische Katechese. Theologische und didaktische Skizzen, München 1972
Bacia, H.	Themen zur Sexualität. Zweite, überarbeitete und gänzlich geänderte Auflage, Bochum o. J.
Bäuerle, D.	Religiöse Erziehung unter Manipulationsverdacht. Unterrichtsprojekt für die Sekundarstufe II, in: informationen 4 (1972) H. 4, 29-38
Baumotte, M./ Schütte, H.-W./ Wagner, F./ Renz, H.	Kritik der politischen Theologie (Theologische Existenz heute, Nr. 175), München 1973
Beck, J./ Schmidt, L.	Schulreform oder Der sogenannte Fortschritt (Fischer Bücherei 1121), Frankfurt a. M. und Hamburg 1970
Benjamin, W.	Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse (es 103), Frankfurt a. M. ^{2}1971

Berger, P. L. — Zur Soziologie kognitiver Minderheiten, in: IDZ 2 (1969) 127-132

Berger, P. L. — Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Übersetzt von M. Plessner, Frankfurt a. M. 1970

Berger, P. L. — Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (Conditio humana), Frankfurt a. M. 1973

Berger, P. L./ Luckmann, Th. — Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Conditio humana), Frankfurt a. M. ^{3}1972

Bloch, E. — Das Prinzip Hoffnung. Wissenschaftliche Sonderausgabe in drei Bänden, Frankfurt a. M. 1969

Bloch, E. — Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt a. M. 1968 a

Bloch, E. — Über Karl Marx (es 291), Frankfurt a. M. 1968 b

Bloch, E. — Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik (es 257), Frankfurt 1968 c

Bloch, E. — Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung (rde 317), Frankfurt a.M. 1969a

Bloch, E.	Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erweiterte Ausgabe (st 12), Frankfurt a. M. 1971 a
Bloch, E.	Pädagogica (es 455), Frankfurt a. M. 1971 b
Bloch, E.	Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934-1939. Mit einem Nachwort von O. Negt (es 534), Frankfurt a. M. 1972
Böll, H.	Heinrich Böll - Im Gespräch, in: IDZ 2 (1969) 291-295
Böll, H.	Blick zurück mit Bitterkeit. Heinrich Böll über Rudolf Augstein: "Jesus Menschensohn", in: Der Spiegel 15 (1973) 158-163
Bohren, R./ Greinacher, N.(Hg.)	Angst in der Kirche verstehen und überwinden (Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, Nr. 12), München/Mainz 1972
Bokelmann, H./ Scheuerl, H. (Hg.)	Der Aufbau erziehungswissenschaftlicher Studien und der Lehrberuf, Heidelberg 1970
Bonhoeffer, D.	Treue zur Welt. Meditationen (Kaiser Traktate 1), Ausgewählt und eingeführt v. O. Dudzus, München 1971

Bosquet, M. — Die Verschwörung der Öko-Faschisten, in: Neues Forum 20 (1973) H. 237/238, 33-37

Bovet, Th. — "Ekklesiogene Neurosen". Eine Entgegnung, in: Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung 7 (1955) 265-268

Brecht, B. — Kalendergeschichten (rororo 77), Hamburg 1970

Brecht, B. — Über Politik und Kunst. Hg. v. W. Hecht (es 442), Frankfurt a. M. 1971

Brecht, B. — Der gute Mensch von Sezuan. Parabelstück (es 73), Frankfurt a. M. ^{16}1973

Brezinka, W. — Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft. Eine Einführung in die Metatheorie der Erziehung, Weinheim/Berlin/Basel 1971

Brown, N. O. — Zukunft im Zeichen des Eros, Pfullingen 1962

Brückner, P. — Zur Sozialpsychologie des Kapitalismus. Sozialpsychologie der antiautoritären Bewegung I (Veröffentlichungen des Psychologischen Seminars der TU Hannover), Frankfurt a. M. 1972

Buber, M. — Die Erzählungen der Chassidim (Manesse Bibliothek der Weltliteratur), Zürich 1949

Bühler, K.-W. (Hg.) — Vernunft ist weiblicher Natur. Neue Kreativität und traditionelle Religion, München 1972

Buhr, H. — Das Glück und die Theologie. Wider die Weltflucht (Als Christ leben, Bd. 3), Stuttgart/Berlin 1969

Bultmann, R. — Das Problem der Hermeneutik (1950), in: Ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze II, ^{4}1965, 211-235

Burkhardt, H. — Die unverstandene Sinnlichkeit. Entwurf einer Anthropologie der Sinnlichkeit, Wiesbaden 1973

Chardin, P. T. de — Vom Glück des Daseins. Übersetzt v. K. Schmitz-Moormann, Olten und Freiburg ^{2}1969

Claessens, D. — Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie, Köln und Opladen ^{2}1970

Claessens, D. — Nova Natura. Anthropologische Grundlagen modernen Denkens, Düsseldorf/Köln 1970

Claessens, D./ Menne, F. W. — Zur Dynamik der bürgerlichen Familie und ihrer möglichen Alternativen, in: KZfSS, Sonderheft 14 (Soziologie der Familie), Opladen 1970

Claessens, D. und K. — Kapitalismus als Kultur. Entstehung und Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft, Düsseldorf/Köln 1973

Comfort, A. — Der aufgeklärte Eros. Plädoyer für eine menschenfreundliche Sexualmoral (rororo-sachbuch 6637), Reinbek bei Hamburg 1968

Comfort, A. — Für Aufrichtigkeit und Selbstbejahung, in: Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung III. Hg. v. G. Szczesny , Reinbek bei Hamburg 1969, 317-325

Cooper, D. (Hg.) — Dialektik der Befreiung (rororo-aktuell 280), Reinbek bei Hamburg 1969

Cooper, D. — Psychiatrie und Anti-Psychiatrie Aus dem Englischen übers. v. H. Weller (es 497), Frankfurt a. M. 1971

Cooper, D. — Der Tod der Familie. Deutsch von E. Ortmann. (d n b 6) , Reinbek bei Hamburg 1972

Cox, H. — Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. Aus dem Amerikanischen v. W. Simpfendörfer, Stuttgart/Berlin 1970

Dahm, K. W.	Religion - Analyse und Perspektive aus der Sicht eines Soziologen, in: informationen 3 (1971) H.3, 1-5
Dahm, K. W./ Luhmann, N./ Stoodt, D.	Religion - System und Sozialisation (Reihe Theologie und Politik, Bd.II/ Sammlung Luchterhand 85), Darmstadt und Neuwied 1972
Dahrendorf, R.	Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1968
Damus, M.	Funktionen der Bildenden Kunst im Spätkapitalismus. Untersucht anhand der "avantgardistischen" Kunst der sechziger Jahre (Fischer Tb 6194), Frankfurt a. M. 1973
Der Schüler im Religionsunterricht	Fragen und Antworten zu S. Vierzigs Thesen zu einer schülerorientierten Religionsdidaktik (in "informationen" 2/72), in: informationen 4 (1972) H. 4, 8-9
Dirks, W.	Die Geschichte und das Glück, in: Frankfurter Hefte 26 (1971) 241-246
Dörner, K.	Der Zwang zur Dissoziation von Lust und Leistung, in: Das Argument 4 (1962) Nr. 23
Dörner, K.	Bürger und Irre, Frankfurt a. M. 1969
Eibl-Eibesfeldt, I.	Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München 1970

Erikson, E. H.	Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Aus dem Amerikanischen von K. Hügel (Theorie Suhrkamp), Frankfurt 1971 (8.-11. Tsd.)
Erlinghagen, K.	Zum Bildungsrückstand der deutschen Katholiken, in: StdZ 174 (1964) 50-60
Erlinghagen, K.	Weiterer alarmierender Rückgang der katholischen Studierenden, in: StdZ 174 (1964) 467-471
Erlinghagen, K.	Das katholische Bildungsdefizit (Herder Bücherei), Freiburg i. B. 1965
Erlösung und Heil	in: Lebendiges Zeugnis (1969) H. 2
Erziehung in der Klassengesellschaft	Einführung in die Soziologie der Erziehung. Von J. Beck, M. Clemenz u. a. (List Taschenbücher der Wissenschaft (1661), München 1970
Erziehung zur Erziehung I/II	in: Vorgänge. Zeitschrift für Gesellschaftspolitik 12 (1973) H. 3/5
Esser, W. G. (Hg.)	Zum Religionsunterricht morgen I, München/Wuppertal 1970
Euchner, W.	Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie (es 614), Frankfurt a.M. 1973

Exeler, A. — Katechese und Pädagogik: Das Problem der Einheit von Glaubenserfahrung und Menschsein, in: Concilium 6 (1970) 162-166

Exeler, A. — Die Verwirklichung der Freiheit als pastorale und religionspädagogische Aufgabe, in: Freiheit und Gesellschaft (1971), 81-103

Faber, H. — Gott in vaterloser Gesellschaft. Analysen und Perspektiven der Unkirchlichkeit, München 1972

Faber, R. — Heidnischer Blut- und Boden-Katholizismus. Beitrag zu einer kritischen Kirchen-Zeitgeschichte, in: Kritischer Katholizismus. Zeitung für Theorie und Praxis in Gesellschaft und Kirche (früher Rothenfelser Hefte) Nr. 10 (1973) 11-14

Feil, E. — Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge, Nr.6), München/Mainz ^{2}1971

Feil, E./ Weth, R. (Hg.) — Diskussion zur "Theologie der Revolution". Mit einer Einleitung, einem Dokumententeil und einer Bibliographie zum Thema, München/Mainz 1969

Feuerbach, L. — Kleine Schriften. Nachwort von Karl Löwith (Suhrkamp Theorie 1), Frankfurt a. M. 1966

Fischer, K. G. — Emanzipation als Lernziel der Schule von morgen, in: informationen 2 (1970) H. 3+4, 7-11

Freiheit in Gesellschaft — Thesen: J. B. Metz. Stellungnahmen: R. Pesch, K. Kogon, A. Exeler, Freiburg/Basel/Wien 1971

Freud, S. — Darstellungen der Psychoanalyse (Fischer Bücherei 6016), Frankfurt a. M. 1971 a (66.-90. Tsd.)

Freud, S. — Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Mit einer Rede von Thomas Mann als Nachwort (Fischer Bücherei 6043), Frankfurt a. M. 1971 b (409.-448. Tsd.)

Freud, S. — Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften. Auswahl und Nachwort von A. Mitscherlich (Fischer Bücherei 6044), Frankfurt a. M. 1971 c

Freud, S. — Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Über Vergessen, Versprechen, Vergreifen, Aberglaube und Irrtum. Mit einem Vorwort von A. Mitscherlich (Fischer Bücherei 6079), Frankfurt a. M. 1972 (266.-277. Tsd.)

Fromm, E. — Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie (es 425), Frankfurt a. M. 1970

Fromm, E. — Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil (1936), in: Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, Bd. 1, hg. v. H. P. Gente (Fischer Bücherei 6056), Frankfurt a. M. 1970, 251-306

Funk-Kolleg Erziehungswissenschaft — Eine Einführung in drei Bänden. Von W. Klafki, G. M. Rückriem u. a. (Fischer Taschenbuch Verlag 6106/6107/6108), Frankfurt a. M. 1970/71

Gadamer, H.-G. — Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ^{1}1960 (^{2}1965)

Gamm, H.-J. — Kritische Schule. Eine Streitschrift für die Emanzipation von Lehrern und Schülern, München 1971

Garaudy, R./ Metz, J. B./ Rahner, K. — Der Dialog oder Andert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? (rororo-aktuell 944), Reinbek bei Hamburg 1966

Gardavsky, V. — Gott ist nicht ganz tot, München 1968

Gehlen, A. — Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft (rde 53), Hamburg 1957

Gehlen, A. — Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen (rde 138), Reinbek bei Hamburg 1961

Gehlen, A. — Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt a. M. 1969

Gehring, A. — Emanzipation. Eine Chance sozialer Freiheit, in: Concilium 8 (1972) 375-379

Glück und Heil — Ausgewählt und bearbeitet von W. Trutwin und H. Assig (Theologisches Forum 13. Texte für den Religionsunterricht, hg. v. W. Trutwin), Düsseldorf 1972

Gmelin, O. F. — Zärtlichkeit, Inzest und die "denaturierte Naturalisierung" der Familienbeziehung, in: Vorgänge. Zeitschrift für Gesellschaftspolitik 12 (1973) H. 5, 59-76

Görres, A. — Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. Bd. II/1. Hg. v. F. X. Arnold/K. Rahner,/V. Schnurr/L. M. Weber, Freiburg/ Basel/Wien 1966, 277-343

Gorsen, P. — Marxismus und Kunstanalyse in der Gegenwart (I/II). Studien, in: Ästhetik und Kommunikation 1 (1970) H. 2, 47-63 / 2 (1971) H. 3, 49-55

Gorsen, P.	Literatur und Psychose. Zur Rekapitulation einer grenzüberschreitenden bürgerlichen Ästhetik, in: Ästhetik und Kommunikation 3 (1972) H. 9, 35-54
Gottschalch, W.	Soziales Lernen und politische Bildung, Frankfurt a. M. ^{4}1971
Gottschalch, W./ Neumann-Schönwetter, M./ Soukup, G.	Sozialisationsforschung. Materialien, Probleme, Kritik (Fischer Bücherei 6503), Frankfurt a. M. 1971
Grabner-Haider, A. (Hg.)	Die Bibel und unsere Sprache. Konkrete Hermeneutik, Wien 1970 a
Grabner-Haider, A. (Hg.)	Recht auf Lust? Wien/Freiburg i. B./Basel 1970 b
Grabner-Haider, A./ Lüthi, K.	Der befreite Eros. Ein Dialog zwischen Künstlern, Kritikern und Theologen, Mainz 1972
Greinacher, N.	Wo stehen wir mit der Synode?, in: KBl 98 (1973) 410-422
Gremmels, Chr.	Emanzipation und Erlösung, in: EE 23 (1971) 181-194
Grewel, H.	Didaktische Grundlegung und Modelle für einen zeitgemäßen Religionsunterricht, Dortmund 1972

Grewel, H./ Hartmann, W./ Ohm, M./ Presler, G./ Schwarzenau, P. — Aufbruch zum Frieden. Religionsbuch für das 1. und 2. Schuljahr, Dortmund 1973

Grosch, H. (Hg.) — Religion in der Grundschule. Didaktische Reflexionen, Entwürfe und Modelle, Frankfurt a. M. und Düsseldorf 1971 a

Grosch, H. — Zum ideologiekritischen Aspekt in der neueren religionspädagogischen Debatte, in: EE 23 (1971 b)205-210

Gründel, J./ Rauh, F./ Eid, V. (Hg.) — Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen. R. Egenter zum siebzigsten Geburtstag, Düsseldorf 1972

Habermas, J. — Erkenntnis und Interesse (Suhrkamp Theorie 2), Frankfurt a. M. 1969

Habermas, J. — Technik und Wissenschaft als "Ideologie" (es 287), Frankfurt a. M. ^{5}1971

Habermas, J. — Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (st 9), Frankfurt a. M. 1971 a

Habermas, J. — Philosophisch-politische Profile (Bibliothek Suhrkamp 265), Frankfurt a. M. 1971 b

Habermas, J. — Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (es 623), Frankfurt a. M. 1973

Habermas, J./ Luhmann, N. — Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? (Suhrkamp Theorie-Diskussion), Frankfurt a. M. 1971

Halbfas, H. — Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht, Düsseldorf 1968

Halbfas, H. — Aufklärung und Widerstand. Beiträge zur Reform des Religionsunterrichts und der Kirche, Stuttgart/Düsseldorf 1971

Halbfas, H. — Revision der religiösen Erziehung (I), in: informationen 4 (1972) H. 1, 4-9
(II), in: informationen 4 (1972) H. 3, 1-11

Halbfas, H. — Religionspädagogik und Katechetik. Ein Beitrag zur wissenschaftstheoretischen Klärung, in: KBl 97 (1972) 331-343

Halbfas, H. — Gegen die Erziehung zum Gehorsam, in: Vorgänge. Zeitschrift für Gesellschaftspolitik 12 (1973) H. 3, 54-60

Hammer, F.	Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen, Den Haag 1972
Hartmann, W.	Menschen in sprachloser Zeit. Zur Orientierung zwischen den Generationen, Stuttgart/Berlin 1973
Haug, W. F.	Warenästhetik, Sexualität und Herrschaft. Gesammelte Aufsätze. Mit einem Vorwort von E. Wulff (Fischer Bücherei 6155), Frankfurt a. M. 1972
Hegel, G. W. F.	Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Mit einer Einführung von Theodor Litt (Reclams Universal-Bibliothek 4881/85/85a/b), Stuttgart 1972
Hegel, G. W. F.	Phänomenologie des Geistes (stw 8), Frankfurt a. M. 1973
Heilsvorstellungen und Heilserwartungen	in: EvTh 33 (1973) Heft 3
Heinemann, H.	Projektideenplan zum Religionsunterricht, in: informationen 2 (1970) H. 3+4, 21-25
Heinemann, H./ Stachel, G./ Vierzig, S.	Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts (Unterweisen und Verkünden 11), Zürich/Köln ^{2}1971

Hentig, H. v. — Systemzwang und Selbstbestimmung. Über die Bedingungen der Gesamtschule in der Industriegesellschaft, Stuttgart ^{3}1970

Hermans, J. R. — Revolution zur Befreiung des Menschen, Limburg 1971

Herrmann, B. — Das "Eigentliche" im Religionsunterricht, 7 Thesen zur Stellungnahme, in: informationen 4 (1972) H. 1, 10-13

Hertz, A. (Hg.) — Moral (Grünewald-Materialbücher 4), Mainz 1972

Hesse, H. — Der Steppenwolf (Bibliothek Suhrkamp 226), Frankfurt a. M. 1972 (77. - 96. Tsd.)

Heydorn, H.-J. — Zu einer Neufassung des Bildungsbegriffs (es 535), Frankfurt a. M. 1972

Historisches Wörterbuch der Philosophie — Hg. v. J. Ritter. Völlig neubearbeitete Ausgabe des "Wörterbuchs der philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler. Bd. I, Basel 1971 / Bd. II, Basel 1972

Höchstetter, W. K. — Die psychoanalytischen Grundlagen der Erziehung. Darstellung mit Quellentexten, Starnberg ^{4}1972

Hollstein, W. — Der Untergrund. Zur Soziologie jugendlicher Protestbewegungen, Neuwied und Berlin ^{2}1970

Holzkamp, K. — Kritische Psychologie. Vorbereitende Arbeiten (Fischer Bücherei 6505), Frankfurt a. M. 1972

Horkheimer, M. — Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze (Fischer Bücherei 6015), Frankfurt a. M. und Hamburg 1970 a

Horkheimer, M. — Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior (Bd. 97 der Stundenbücher), Hamburg 1970 b

Horkheimer, M./ Adorno, Th. W. — Dialektik der Aufklärung (Fischer Tb 6144), Frankfurt a. M. 1971

Horn, K. (Hg.) — Gruppendynamik und der "subjektive Faktor". Repressive Entsublimierung oder politisierende Praxis (es 538), Frankfurt a. M. 1972

Hücking, H.-H. — Eine "Theologie des Glücks"? oder: "Zweckfreies, schöpferisches Spiel - könnte das heute Evangelium sein"?, in: Werkhefte. Zeitschrift für Probleme der Gesellschaft und des Katholizismus 25 (1971 a) 248-252

Hücking, H.-H. — Theologie und spätbürgerliche Gesellschaft, in: Werkhefte 25 (1971 b) 42-56

Japp, U. — Die Maßlosigkeit der Kriterien. Ist der Begriff einer pathologischen Gesellschaft möglich?, in: Ästhetik und Kommunikation 3 (1972) H. 9, 20-34

Jendorff, B. — Themenbezogene Religionslehrerausbildung, in: KBl 98 (1973) 372-379

Junker, H. — Religiöse Bildung in der Eingangs- und Primarstufe. Religions-Unterricht als Ort kritischer Reflexion unterschiedlicher Normen und Werte im Zusammenhang mit den Prozessen der Emanzipation und Sozialisation, in: informationen 3 (1971) H.3, 6-7

Käsemann, E. — Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1968

Kaiser, G. — Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation, Wiesbaden 1961

Kamlah, W. — Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Zürich 1972

Kant, I.	Werke in zehn Bänden. Hg. v. W. Weischedel (Paperbackausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft) Darmstadt 1968
Karb, W.	Religionsunterricht als Erziehung zur "Emanzipation"? Wissenschaftstheoretische Überlegungen zur curricularen Religionspädagogik, in: KBl 98 (1973) 51-57
Kasper, W.	Einführung in den Glauben Mainz 1972
Kaufmann, F.-X.	Theologie in soziologischer Sicht, Freiburg i. B. 1973
Kellner, E. (Hg.)	Christentum und Marxismus - heute (Gespräche der Paulus-Gesellschaft), Wien 1966
Kentler, H.	Sexualerziehung (rororo-sexologie 8034/8035), Reinbek bei Hamburg 1970
Kerbs, D. (Hg.)	Die hedonistische Linke. Beiträge zur Subkultur-Debatte, Neuwied und Berlin 1970
Kessler, H.	Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972
Klafki, W./ Lingelbach, K. Chr./ Nicklas, H. W. (Hg.)	Probleme der Curriculumentwicklung. Entwürfe und Reflexionen, Frankfurt a. M. 1972

Knoll, J. — Sexualität und Gesellschaftsreform (Claudius Thesen Heft 4), München 1972

Kodalle, K.-M. — Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts "Politische Theologie" (Urban Tb 842), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973

Kofler, L. — Aggression und Gewissen. Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie (Reihe Hanser 116), München 1973

Kofler, L. — Perspektiven des revolutionären Humanismus (Rowohlt Paperback 70), Reinbek bei Hamburg 1968

Konrad, J. F. — Zitate und Thesen zum Begriff "Religion" im Hinblick auf mögliche Lehrinhalte im Fach "Religion" an öffentlichen Schulen einer pluralistischen Gesellschaft, in: ZRP 28 (1973) 99-110

Korff, W. — Aporien einer "Moral ohne Schuld", in: Concilium 6 (1970) 413-422

Koselleck, R./ Stempel, W.-D.(Hg.) — Geschichten und Geschichte, München 1972

Koselleck, R. — Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: Natur und Geschichte. Festschrift für K. Löwith, Stuttgart 1967, 196-219

Kreis, E.	Synopse religionspädagogischer Modelle der Nachkriegszeit, in: informationen 2 (1970) H. 3+4,14-17
Kritik der "Politischen Theologie"	in: IDZ 5 (1972) H. 4
Kritischer Katholizismus	Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft. Hg. v. B. v. Onna und M. Stankowski (Fischer Bücherei 1015), Frankfurt a. M. 1969
Krockow,Chr.Graf v.	Auf der Suche nach Glück. Das Dilemma der Modernität, in: Vorgänge. Zeitschrift für Gesellschaftspolitik 12 (1973) H. 4, 42-54
Küng, H.	Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln ^{4}1964
Küng, H.	Was ist Kirche? (Herder Bücherei 376), Freiburg i. B./Basel/Wien 1970 (=Siebenstern-Taschenbuch 153, München/Hamburg 1970)
Küng, H.	Unfehlbar? Eine Anfrage, Einsiedeln/Zürich/Köln 1970
Kundler, H. (Hg.)	Anatomie des Glücks, Köln 1971
Kurnitzky, H.	Versuch über Gebrauchswert. Zur Kultur des Imperialismus, Berlin 1970

Laing, R. D. — Phänomenologie der Erfahrung (es 314), Frankfurt a. M. ^{5}1972

Ledergerber, K. — Die Auferstehung des Eros. Die Bedeutung von Liebe und Sexualität für das künftige Christentum (Experiment Christentum 11), München 1971

Leist, F. — Der sexuelle Notstand und die Kirchen. Eine aktuelle Dokumentation. Christen berichten dem Psychologen über ihre Erfahrungen, Gütersloh 1972

Lenk, K. — Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darlegung der Spätphilosophie Max Schelers, Tübingen 1959

Lenski , G. — Religion und Realität. Eine Untersuchung über den Stellenwert der Religion in einer Industriegroßstadt. Übersetzt von M. Frenzel (Sozialforschung und Sozialordnung 2), New York/Köln 1967 (^{1}1961)

Lepenies, W. — Soziologische Anthropologie. Materialien (Reihe Hanser 80), München 1971

Lepenies, W. — Schwierigkeiten einer anthropologischen Begründung der Ethik, in: Concilium 8 (1972) 318-327

Lepenies, W./ Nolte, H. — Kritik der Anthropologie. Marx und Freud. Gehlen und Habermas. Über Aggression (Reihe Hanser 61), München 1971

Lévi-Srauss, C. — Strukturale Anthropologie. Aus dem Französischen von H. Naumann (st 15), Frankfurt a. M. 1971 (Paris 1958)

Lochman, J. M. — Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie (Stundenbücher 106), Hamburg 1972

Lorenzer, A. — Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion (es 572), Frankfurt a. M. 1973

Luhmann, N. — Soziologische Aufklärung, Köln/Opladen 1970

Luther, H. — Kritik als pädagogische Kategorie, in: Theologia Practica 8 (1973) 3-16

Machoveč, M. — Jesus für Atheisten. Mit einem Geleitwort von H. Gollwitzer. Aus dem Tschechischen übers. v. P. Kruntorad, Stuttgart 1972

Marcuse, H. — Das Ende der Utopie. Hg. v. H. Kurnitzky und H. Kuhn, Berlin 1967

Marcuse, H. — Kultur und Gesellschaft II (es 135), Frankfurt a. M. ^{4}1967

Marcuse, H. — Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Soziologische Texte 40), Neuwied und Berlin $^{5/6}$1968

Marcuse, H. — Versuch über die Befreiung (es 329), Frankfurt a. M. ^{2}1969

Marcuse, H. — Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (es 300), Frankfurt a. M. 1969 a

Marcuse, H. — Über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit. Ein Gespräch (Edition "Arche Nova"), Paris/Zürich 1969 b

Marcuse, H. — Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud (Bibliothek Suhrkamp 158), Frankfurt a. M. 1970

Marcuse, H. — Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie (Soziologische Texte 13), Neuwied und Berlin ^{3}1970

Marcuse, H. — Kultur und Gesellschaft I (es 101), Frankfurt a. M. ^{9}1970

Marcuse, H. — Konterrevolution und Revolte (es 591), Frankfurt a. M. 1973

Matthes, J. — Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I (rde 279/280), Reinbek bei Hamburg 1967

Matthes, J. — Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II (rde 312/313), Reinbek bei Hamburg 1969

Meadows, D./ Meadows, D./ Zahn, E./ Milling, P. — Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Aus dem Amerikanischen von H.-D.Heck (dva informativ), Stuttgart 1972

Menne, F. W. — Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit (Gesellschaft und Theologie. Sozialwissenschaftliche Analysen, Nr. 5), München/ Mainz 1971

Menne, F. W. — Sensibilität und Plan. Prospekt einer Gegenkultur in kleinen Gruppen in: IDZ 5 (1972) 243-258

Menne, F. W. — Menschliche Bedürfnisse und Grenzen des Wachstums. Vorüberlegungen zu einem Wertsystem antizipatorischer Reduktion, in: IDZ 6 (1973) 142-153

Menne, F. W. — Wertsysteme und Realität. Soziologische Stichworte, in: Hertz, A. (Hg.), Moral, Mainz 1972, 34-59

Merton, R. K. — Puritanism, Pietism and Science, in: Ders., Social Theorie and Social Structure, London 1964, 574-606

Meschkat, K./ Negt, O. (Hg.) — Gesellschaftsstrukturen (es 589), Frankfurt a. M. 1973

Metz, J. B. — Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962

Metz, J. B. (Hg.) — Weltverständnis im Glauben, Mainz 1965

Metz, J. B. — Zur Theologie der Welt, Mainz/München 1968

Metz, J. B. — Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen, Mainz 1969

Metz, J. B. — Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens. Eine gegenwärtige Gestalt der Verantwortung des Glaubens, in: Concilium 8 (1972) 399-407

Metz, J. B. — Erlösung und Emanzipation, in: StdZ 98 (1973) 171-184

Metz, J. B. — Art. Erinnerung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner, Chr. Wild. Studienausgabe Bd. 2, München 1973 a, 386-396

Metz, J. B. — Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973 b) 334-341

Metz, J. B./ Rendtorff, T. — Die Theologie in der interdisziplinären Forschung. Interdisziplinäre Studien, Bd. 2, hg. v. Zentrum f. interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, Düsseldorf 1972

Metz, J. B./ Moltmann, J./ Oelmüller, W. — Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen "politischen Theologie", München/Mainz 1970

Mieth, D. — Zur Situation der Moral und des sittlichen Bewußtseins in Kirche und Gesellschaft, in: A. Hertz (Hg.) Moral (Grünewald-Materialbücher 4), Mainz 1972, 13-33

Mitscherlich, A. — Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, München 1963 (32.-40. Tsd. 1969)

Mitscherlich, A.u.M. — Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967 (78.-92. Tsd. 1970)

Moeller van den Bruck, A. — Das dritte Reich, Hamburg ^{3}1930

Mollenhauer, K. — Erziehung und Emanzipation. Polemische Skizzen, München ^{3}1970

Moltmann, J. — Das Reich Gottes und die Treue zur Erde (Das Gespräch, H. 49), Wuppertal-Barmen 1963

Moltmann, J. — Perspektiven der Theologie, München/Mainz 1968

Moltmann, J. — Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 38), München ^{8}1969

Moltmann, J. — Umkehr zur Zukunft (Siebenstern Tb 154), München 1970

Moltmann, J. — Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (Kaiser Traktate 2), München 1971

Moltmann, J. — Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972 a

Moltmann, J. — Der "gekreuzigte Gott". Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, in: Concilium 8 (1972 b) 407-413

Moltmann, J. — Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, in: EvTh 33 (1973) 346-365

Monod, J.	Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. Vorrede zur deutschen Ausgabe von M. Eigen. Aus dem Französischen von F. Griese, München 1971
Moore, G. E.	Principia Ethica. Aus dem Englischen übers. und hg. v. B. Wisser (Reclam 8375-78), Stuttgart 1970
Moral und Gesellschaft	Beiträge von K. Kosík, J.-P. Sartre, C. Luporini, R. Garaudy, G. della Volpe, M. Marković und A. Schaff (es 290), Frankfurt 1968
Neill, A. S.	Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung. Das Beispiel Summerhill (rororo-sachbuch 6707/ 6708), Reinbek bei Hamburg 1969
Nellessen-Schumacher, T.	Sozialstruktur und Ausbildung der deutschen Katholiken, Weinheim/Berlin/Basel 1969
Neuendorff, H.	Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx (es 608), Frankfurt a. M. 1973
Neusüss, A. (Hg.)	Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen (Soziologische Texte 44), Neuwied und Berlin 1968
Nietzsche, F.	Werke in drei Bänden. Hg. v. K. Schlechta, München 1966

Nipkow, K. E.	Schule und Religionsunterricht im Wandel. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik, Heidelberg/Düsseldorf 1971
Nolte, H./ Staeuble, I.	Zur Kritik der Sozialpsychologie (Reihe Hanser 104), München 1972
Oelmüller, W.	Was ist heute Aufklärung?, Düsseldorf 1972
Offele, W.	Emanzipation und Religionsunterricht (Unterweisen und Verkünden 20), Einsiedeln/Zürich/Köln 1972
Owsjannikow, M. F./ Smirnowa, S. W.	Kurze Geschichte der Ästhetik, Berlin (Ost) 1966
Päschke, B.	Praktische Theologie als kritische Handlungswissenschaft, in: ThP 6 (1971) 1 - 13
Parsons, T.	Sozialstruktur und Persönlichkeit, Frankfurt a. M. 1968
Peukert, H. (Hg.)	Diskussion zur "politischen Theologie". Mit einer Bibliographie zum Thema, Mainz/München 1969
Pflüger, P.-M.	Die sogenannte Moral. Über Normen und Werte im Religions-Unterricht, in: informationen 4 (1972) H.4,1-5
Pfürtner, S.	Kirche und Sexualität (rororo-sexologie 8039), Reinbek bei Hamburg 1972a

Pfürtner, S.	Pathologie der katholischen Kirche, in: Concilium 8 (1972 b) 163-171
Philosophisches Wörterbuch I/II	Hg. v. G. Klaus und M. Buhr, Berlin (Ost) ^{7}1970 (=Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie I - III, rororo 6155/6156/6157, Reinbek bei Hamburg 1973)
Plack, A.	Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral, München ^{4}1969
Politische Ethik	Ausgewählt und bearbeitet von H. Assig und W. Trutwin (Theologisches Forum 9. Texte für den Religionsunterricht, hg. v. W. Trutwin), Düsseldorf 1972
Psychoanalyse und Erziehungspraxis	Hg. und eingeleitet von J.Cremerius (Fischer Taschenbuch Verlag 6076), Frankfurt a. M. 1971
Rad, G. v.	Theologie des Alten Testamentes I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels (Einführung in die evangelische Theologie 1), München ^{4}1962
Rahner, K.	Kirche der Sünder, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965,301-320
Rahner, K.	Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln/Zürich/Köln 1965,321-347

Rahner, K. — Zur Theologie der Zukunft (dtv/WR 4076), Zürich/Einsiedeln/Köln 1971

Ratschow, C. H. — Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, Gütersloh 1970

Ratzinger, J. — Einführung in das Christentum (dtv/WR 4094), München 1968

Reiche, R. — Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung (Probleme sozialistischer Politik 9), Frankfurt a. M. 1968

Rendtorff, T. — Christentum zwischen Revolution und Restauration. Politische Wirkungen neuzeitlicher Theologie, München 1970

Reyes Mate, M. — Art. Revolution, in: Bauer, J. B. (Hg.), Die heißen Eisen von A - Z. Ein aktuelles Lexikon für den Christen, Graz/Wien/Köln 1972, 315-324

Richter, H.-E. — Patient Familie. Entstehung, Struktur und Therapie von Konflikten in Ehe und Familie (rororo-sachbuch 6772), Reinbek bei Hamburg 1972 a

Richter, H.-E. — Die Gruppe. Hoffnung auf einen neuen Weg, sich selbst und andere zu befreien. Psychoanalyse in Kooperation mit Gruppeninitiativen, Reinbek bei Hamburg 1972 b

Rieger, P. — Glücklicher Urlaub, Gladbeck 1969

Ringeling, H. — Theologie und Sexualität. Das private Verhalten als Thema der Sozialethik (Studien zur evangelischen Ethik, Bd. 5), Gütersloh 1968

Ringeling, H. — Kritisches Christentum. Wirkungen und Folgen religiöser Gesellschaftskritik, München 1972

Ritter, J. — Hegel und die französische Revolution (es 114), Frankfurt a. M. 1965

Ritter, P. und J. — Freie Kindererziehung in der Familie, Reinbek bei Hamburg 1972

Rohde-Dachser, Chr. — Struktur und Methode der katholischen Sexualerziehung. Dargestellt am Beispiel katholischer Kleinschriften. Ein Beitrag zur Problematik der Moraltradierung in der komplexen Gesellschaft, Stuttgart 1970

Rohrmoser, G. — Das Elend der kritischen Theorie. Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas (rombach hochschul paperback 13), Freiburg i. B.^{2}1970

Rohrmoser, G. — Nietzsche und das Ende der Emanzipation (rombach hochschul paperback 21), Freiburg 1971

Roszak, Th. — Gegenkultur. Gedanken über die technokratische Gesellschaft und die Opposition der Jugend (List Tb 390), München 1973

Roth, H. — Erziehungswissenschaft, Erziehungsfeld und Lehrerbildung. Gesammelte Abhandlungen 1957-1967. Hg. v. H. Thiersch und H. Tütken, Hannover/Berlin/Darmstadt/Dortmund 1967

Roth, H. — Pädagogische Anthropologie, Bd. II. Entwicklung und Erziehung. Grundlagen einer Entwicklungspädagogik, Hannover 1971

Rütti, L. — Emanzipation des Katholizismus, in: rhs 15 (1972) 158-167

Schabert, T. — Natur und Revolution. Untersuchungen zum politischen Denken im Frankreich des achtzehnten Jahrhunderts, München 1969

Schäfer, K.-H./Schaller, K. — Kritische Erziehungswissenschaft und kommunikative Didaktik, Heidelberg 1971

Schaetzing, E. — Die ekklesiogenen Neurosen, in: Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung 7 (1955) 97-108

Scharang, M. — Zur Emanzipation der Kunst. W. Benjamins Konzeption einer materialistischen Ästhetik, in: Ästhetik und Kommunikation 1 (1970) H. 1, 67-85

Scheler, M. — Gesammelte Werke. Hg. v. Maria Scheler, Bern und München 1953 ff
Bd. II: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, ^{5}1966
Bd. III: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, ^{4}1955
Bd. V: Vom Ewigen im Menschen, ^{5}1954
Bd. VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, ^{2}1963
Bd. VIII: Die Wissensformen und die Gesellschaft, ^{2}1960

Scheler, M. — Wesen und Formen der Sympathie. Der "Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle" fünfte Auflage, Frankfurt a. M. 1948

Scheler, M. — Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern und München ^{7}1966

Schelsky, H. — Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft (rde 2), Hamburg 1968 (169.-175. Tsd.)

Schillebeeckx, E. — Gott - die Zukunft des Menschen. Aus dem Niederländischen übers. v. H. Zulauf und H. A. Mertens, Mainz 1969

Schiller, F. — Schriften zur Philosophie und Kunst (Goldmanns Gelbe Tb 524), München 1959

Schlette, H. R. — Veränderungen im Christentum (theologia publica 12), Olten/ Freiburg i. B. 1969

Schmidt, A. — Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus (Reihe Hanser 109), München 1973

Schmidt, G./ Sigusch, V. — Arbeiter-Sexualität. Eine empirische Untersuchung an jungen Industriearbeitern (Soziologische Texte 75), Neuwied und Berlin 1971

Schmidtchen, G. — Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach, Freiburg/ Basel/Wien 1972

Schmitt, C. — Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970

Schneider, M. — Neurose und Klassenkampf. Materialistische Kritik und Versuch einer emanzipativen Neubegründung der Psychoanalyse (dnb 26), Reinbek bei Hamburg 1973

Scholl, N. — Religionspädagogische Aspekte für einen kooperativ-konfessionellen Religionsunterricht, in: informationen 5 (1973) H. 2, 1-5

Schwarzenau, P. — Exegetischer Befund und unterrichtliche Darbietung der Wundergeschichten im Blick auf 6-10jährige, in: EU 25 (1970) 49-56

Schwarzenau, P. — Ausbruch aus dem Diesseits? Zu den Anzeichen einer neuen Religiosität, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 9 (1972) H. 9, 354-365

Schwarzenau, P. — Thesen zum Verständnis von "Religion", in: ZRP 28 (1973) 116-125

Schwencke, O. (Hg.) — Ästhetische Erziehung und Kommunikation. Vorträge und Diskussionen einer Tagung der Ev. Akademie Loccum, Frankfurt a. M. 1972

Schwendter, R. — Theorie der Subkultur, Köln/Berlin 1971

Schwenger, H. — Antisexuelle Propaganda. Sexualpolitik in der Kirche (rororo-sexologie 8020), Reinbek bei Hamburg 1969

Schweppenhäuser, H. — Die Religion in der Kritischen Theorie, in: EE 23 (1971) 173-181

Seneca, L. A. — Vom glückseligen Leben und andere Schriften (Reclam 7790/91), Stuttgart 1953

Sölle, D. — Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes", Stuttgart ^{2}1965

Sölle, D. — Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart/Berlin ^{2}1968

Sölle, D. — Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, Olten und Freiburg ^{2}1969

Sölle, D. — Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart/Berlin 1971

Sölle, D. — Das Recht ein anderer zu werden. Theologische Texte (Reihe Theologie u. Politik, Bd. I/ Sammlung Luchterhand 43), Neuwied und Berlin 1971 a

Sölle, D.	Leiden (Themen der Theologie), Stuttgart 1973
Sölle, D.	Gott und das Leiden. Buchbericht, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 62 (1973 a) 358-372
Sohn-Rethel, A.	Warenform und Denkform. Aufsätze (Kritische Studien zur Philosophie), Frankfurt a. M. 1971
Stoodt, D.	Religiöse Sozialisation und emanzipiertes Ich, in: Dahm, K.W./Luhmann, N./Stoodt, D., Religion - System und Sozialisation (Sammlung Luchterhand 85), Darmstadt und Neuwied 1972, 189-237
Szczesny, G.	Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Ideologen, Reinbek bei Hamburg 1971 a
Szczesny, G. (Hg.)	Die Antwort der Religionen. Eine Umfrage (rororo-sachbuch 6700), Reinbek bei Hamburg 1971 b
Thomas, K.	Handbuch der Selbstmordverhütung. Psychopathologie, Psychologie und Religionspsychologie einschließlich der Eheberatung und Telefonseelsorge, Stuttgart 1964
Tillich, P.	Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit (Bd. 9 der Stundenbücher), Hamburg 1962

Tillich, P. — Für und wider den Sozialismus. Hg. v. W.-D. Marsch (Siebenstern-Tb 132), München und Hamburg 1969

Tomberg, F. — Bürgerliche Wissenschaft. Begriff, Geschichte, Kritik (Fischer Tb 6215), Frankfurt 1973 a

Tomberg, F. — Politische Ästhetik. Vorträge und Aufsätze (Sammlung Luchterhand 104), Darmstadt und Neuwied 1973 b

Ueding, G. — Glanzvolles Elend. Versuch über Kitsch und Kolportage (es 622), Frankfurt a. M. 1973

Unseld, S. (Hg.) — Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, Frankfurt a. M.1965

Ussel, J. v. — Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft (rororo-sexologie 8024/8025), Reinbek bei Hamburg 1970

Vergote, A. — Religionspsychologie, Olten/ Freiburg i. B. 1970

Vierzig, S. — Religion und Emanzipation, in: informationen 2 (1970) H.3+4,4-7

Vierzig, S. — Thesen: "Emanzipation" oder absolute Werte als Zielsetzung der Religionspädagogik, in: informationen 2 (1970) H. 3+4, 12-13

Vierzig, S. — Der Religionsunterricht im Kreuzverhör der Gesellschaft, in: informationen 3 (1971) H. 2, 2-6

Vierzig, S. — Das Normenproblem in der Religionspädagogik. Zur Frage der Legitimierung religionspädagogischer Entwürfe im Rahmen der wissenschaftstheoretischen Diskussion, in: informationen 5 (1973) H. 1, 1-5

Vierzig, S. — Thesen zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht, in: informationen 5 (1973) H.2, 5-7

Weber, M. — Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatz-Sammlung. Hg. v. J. Winckelmann (Siebenstern-Tb 53/54), München und Hamburg ^{2}1969

Wege der Kommunikation — Braucht unsere Gesellschaft musische Bildung? (Remscheider Protokolle I). Red. H. Kirchgäßner, Gelnhausen/ Berlin 1970

Wege zur veränderten Gesellschaft — Politische Strategien. Hg. und eingeleitet von H. Bussiek (Fischer Taschenbuch Verlag 1205), Frankfurt a. M. 1971

Wegenast, K. — Glaube, Schule, Wirklichkeit. Beiträge zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts, Gütersloh 1970

Weinrich, H.	Narrative Theologie, in: Concilium 9 (1973) 329-334
Weissgerber, H.	Auf der Suche nach dem Glück. Durchaus weltliche Gedanken eines Theologen, Stuttgart 1970
Wellmer, A.	Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus (es 335), Frankfurt a. M. 1969
Werckmeister, O. K.	Ende der Ästhetik. Essays über Adorno, Bloch, das gelbe Unterseeboot und der eindimensionale Mensch (Reihe Fischer 20), Frankfurt a. M. 1971
Wildiers, N. M.	Teilhard de Chardin (Herder-Bücherei 122), Freiburg/Basel/Wien ^{3}1963
Willeke, C.	Emanzipation - ein Schlüsselbegriff der kritischen Erziehungswissenschaft, in: rhs 15 (1972) 139-145
Wittfogel, K. A.	Zur Frage einer marxistischen Ästhetik, in: Ästhetik und Kommunikation 1 (1970) H. 2, 66-80
Wörterbuch kritische Erziehung	Hg. v. E. Rauch/ W. Anzinger, Starnberg 1972
Wolff, R. P./ Moore, B./ Marcuse, H.	Kritik der reinen Toleranz (es 181), Frankfurt a. M. 1966

Wollschläger, G. — Kreativität und Gesellschaft. Neue pädagogische Methoden am Beispiel der Jugendkunstschule Wuppertal (Fischer Tb 6177), Frankfurt a. M. 1972

Wygotski, L. S. — Das Spiel und seine Rolle für die psychische Entwicklung des Kindes, in: Ästhetik und Kommunikation 4 (1973) H. 11, 16-37

Wyss, D. — Marx und Freud. Ihr Verhältnis zur modernen Anthropologie, Göttingen 1969

Wyss, D. — Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen, Göttingen ^{2}1970

Zärtlichkeit, Zärtlichkeit, Zärtlichkeit — Das Recht auf Zärtlichkeit: zu Hause, in der Schule, überall, in: Vorgänge. Zeitschrift für Gesellschaftspolitik 12 (1973) H. 5, 80-90

Zilleßen, D. (Hg.) — Religionspädagogisches Werkbuch, Frankfurt a. M. 1972

Zimmerli, W. — Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Theologische Wissenschaft Bd. 3), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972

Zivotić, M. — Proletarischer Humanismus. Studien über Mensch, Wert und Freiheit. Aus dem Serbokroatischen von H. Pataki (Reihe Hanser 88), München 1972

Zulliger, H. — Die Angst unserer Kinder. Zehn Kapitel über Angstformen, Angstwirkungen, Vermeidung und Bekämpfung der kindlichen Ängste (Fischer Tb 6098), Frankfurt a. M. 1972 (66.-77. Tsd.)

Lebenslauf

Am 1. 1. 1939	geb. in Breslau / Schlesien
1946 - 1950	Besuch der Volksschule in Vörden/Bez.Osnabrück
1950 - 1953	Internat von Sexta bis Quarta in Xanten
1953 - 1959	Besuch des humanistischen Alten Gymnasiums in Oldenburg i.O.
27. 2. 1959	Abitur
6. 4. 1959 bis 30. 9. 1960	Ableistung des Wehrdienstes: Abgang als Leutnant d. Res., seit 1964 Oberleutnant d. Res.
1960 - 1966	Studium der Altphilologie, Theologie und Philosophie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
15. 6. 1966	Erste Philologische Staatsprüfung für die Fächer Latein und kath. Religionslehre
1. 9. 1966	Ernennung zum Studienreferendar
1. 9. 1966 bis 31. 8. 1968	Vorbereitungsdienst für das Lehramt an höheren Schulen am Gymnasium Laurentianum in Warendorf (1. Jahr) und am Ratsgymnasium in Münster (2. Jahr)
31. 8. 1968	Zweite Philologische Staatsprüfung in Münster
1. 9. 1968	Ernennung zum Studienassessor
1. 9. 1968 bis 30. 9. 1970	Beurlaubung aus dem öffentlichen höheren Schuldienst zur lehramtlichen Tätigkeit am Overberg-Kolleg in Münster (Tageskolleg im Rahmen des Zweiten Bildungsweges)
1. 8. 1969	Ernennung zum Studienrat i. K.
1. 10. 1970	Abordnung an die Pädagogische Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund, als Assistent für kath. Theologie und ihre Didaktik
15. 10. 1970	Ernennung zum Studienrat
1. 3. 1971	Berufung zum Mitglied des Prüfungsamtes für die Erste Staatsprüfung für das Lehramt an Grund- und Hauptschulen in Dortmund
3. 9. 1971	Ernennung zum Oberstudienrat
Seit 1972	Mehrere Rundfunk-Sendungen und wissenschaftliche Veröffentlichungen zu theologischen, ethischen und religionspädagogischen Problemkreisen
1. 10. 1973 bis 31. 3. 1974	Verlängerung der Abordnung an die Pädagogische Hochschule Ruhr, Abteilung Dortmund, durch Erlaß des Kultusministers
1. 4. 1974	Ende der Abordnung und Einweisung in eine Planstelle am Heisenberg-Gymnasium in Dortmund
1. 9. 1974	Berufung in die überregionale Fachgruppe "Erziehungswissenschaft und Sozialpädagogik" bei der Koordinierungsstelle Sekundarstufe II beim Landesinstitut für schulpädagogische Bildung, Düsseldorf